جوليان فرند

جوهر السياسة



نقله إلى العربية: فاروق الحميد

جوهر السياسة

عنـــوان الكتـــاب : جوهر السياسة

الكاتـــــــــــــب: جوليان فرند - Julein Freund

عنـــوان الكتـــاب باللغـــة الأم: L'essence du Politique

نقلـــه إلى العربيـــة: فاروق الحميد

الطبعـــة الأولـــى : 2016م

التنفيـذ والإشـراف : دار الفرقد

الإخـــراج الفـــني : وفاء الساطي

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - سورية

Email: alfarqad70@Gmail.com

alfarqad71@hotmail.com

هاتف : (00963-11) 6618303 - 6660915

فاكس : (00963-11) 6660915

ص . ب : 34312

جوليان فرند

جوهر السياسة

نقله إلى العربية: فاروق الحميد

المحتويات

الباب الأول

اعتبارات ذات نظام منهجي

طريقتان

هناك طريقتان للإحاطة بالظاهرة السياسية: الأولى ـ ويا للمفارقة ـ تعتبر الأكثر شيوعاً، وهي التي تعني برؤية الذين يهتمون بـ «العلم السياسيِّ» في ارتكازه على إعادة بناء المجتمع المثاليِّ، أو إقامة نظام محدَّد حسب هذه الرؤية.

المنهج الثاني: وهو الأكثر غرابة، إذ يحاول جاهداً أن يلتقط الحقيقة السياسية في خطوطها العريضة الثابتة بمعزل عن طبيعة الأنظمة المتنوعة والقابلة للتغيير!

تحاول الطريقة الأولى وضع المجتمع في مواجهة السياسة بشكل راديكالي [أو في لغة أيامنا هذه، وتحت تأثير فلسفة القرن التاسع عشر الألمانية وضع المجتمع ضدَّ الدولة] وذلك إمَّا باسم نظام يدعو إلى تفحُّص وتعرية المجتمع من الفساد السياسيِّ، أو باسم أيديولوجية شمولية تُخْضِعُ المجتمعَ للدولة بشكل كامل.

من الملائم هنا أن نشير إلى أنَّه قد يحصل أنَّ مؤيدي الطريقة الأولى يتماشون مع أصحاب المنهج الثاني بحجَّة استثمار المصادر السياسية للمرَّة الأخيرة وذلك بهدف إلغاء السياسة نفسها نهائياً:

ـ ما الثورة في نهاية الأمر؟ إنَّها تعني، وقبل كلِّ شيء حدثاً سياسياً على الرغم من أهدافها النهائية ذات الطابع الإنسانيِّ أو الأخلاقيِّ... الخ!

إنَّ التخلُّص من بهرجة الثورة واعتباراتها المادية الكثيرة يعني التناقض الحادَّ للقضايا السياسية الكبرى في الفلسفة السياسية، هي شكل ما لحالة محدَّدة يعكس صورة وهمية، خيالية قد تكون برَّاقة للحقيقة السياسية في واقعها الطبيعي.

يعتمد المنهج الثاني على ما تقدِّمه لنا التجربة والتاريخ البشريُّ، وهما الشرطان الوحيدان للتحليل الموضوعيِّ للظاهرة السياسية، هذا المنهج يفهم جيداً الطبيعة، والقاسم المشترك للجوهر الثابت لجميع المجتمعات البشرية، ومع هذا فهو يدَّعي بنفس الوقت أنَّه يساعد الفرد على امتلاك وعيه الخاص لقدره ضمن المجتمع، وذلك بتوضيح الحتميات السياسية التي لا بدَّ أن يخضع لها مع حصوله على إمكانية الأمل باستثمار

هذه الإمكانيات لصالحه، إنّه يجهد نفسه للتخلُّص من إغراءات السياسة وذلك بإخفاء وجوده الحتميّ، وقواه الذاتية وراء العلائق الاجتماعية.

نخطئ كثيراً إذا ما انتقصنا من أهمية التعارض القائم مع الفرضيات الكلاسيكية، وأحياناً المدرسية المتشائمة.

لنأخذ المنهج الأول: إنّه يشترك عامّة مع الأفكار المختلفة لـ [أفلاطون وهوبز وروسو ودوبولاند وماركس] ويُصنَّف مرّة مع المثاليين، وأخرى مع الواقعيين ذوي النزعة المادية دون اعتبار للتداخل في العلاقات القائمة بين هذه الأفكار، إذ لا يوجد بناء لسياسة مثالية لا تتضمَّن ملاحظات موضوعية أو أن تُقْدِم على تحليل تاريخي للأوضاع الطبيعية.

إنَّ النقاش للأنظمة السياسية للكتاب الثامن لجمهورية [أفلاطون]، والحوار الذي أطلق عليه اسم «سياسة» يقدِّم لنا فوائد جمّة تخدم الساسة وأعمالهم التي تسمَّى «واقعية»مثل «توسديد» أو «بوليب»، مع الأخذ بعين الاعتبار معنى مفهوميْ التفاؤل والتشاؤم عندهما.

- أيكفي أن نطرح غايات نهائية سامية لكي نكون متفائلين؟

- ألم يكن النظام الاشتراكيُّ نظاماً متشائماً عندما أعلن عداءه للذاتية، وفرض إصلاحاً للبشرية من خلال هيمنة القيادة السياسية والعنف؟

إنّنا لن نفهم كتاب «ميكافيللي» أو «ماكس فيبر» إذا ما اختصرناهما بالتشاؤمية، أو لم نأخذ بعين الاعتبار «الإيمان» الذي يسري في صفحات هذه الكتب. إنَّ الكائن المتحرِّر من الوهم، والنافذ البصيرة، والذي لا يضفي على الآخرين أو الجماعات أحكامه المُسْبَقَة، كائن لا يهتمُّ، أو لم يعد يهتمُّ مطلقاً بالسياسة.

كذلك علينا ألاّ نسير في الاتجاه الخطأ حين نقوم بتحليل وصفي خالص للمنهج الثاني كتسجيل مُبَسَّط للحقيقة السياسية كما لو أنّها عبارة عن مجموعة من الوقائع والتجارب.

لا مجال هنا للدخول في نقاش حول البحث المنهجيّ للعلوم، إذ نفترض معرفته سلفاً، فالوصف ههنا بمثابة حكم وتحليل كما لو أنّه شكل من أشكال الملاحظة والفرضية، أو أيَّة طريقة منهجية أخرى، فهو لن يكون حياديّاً ولا عصيّاً على الفهم، وإلاّ سقط في السطحية التي تدَّعي الإمساك بالحقيقة.

بهذا المعنى يجهد السياسيُّ نفسه بفهم الحقيقة السياسية بواسطة المفاهيم التي يعتقد أنَّها تفي بالغرض، وذلك مع اهتمامه بالأهواء والأيديولوجيات والآمال التي يحرِّك البشر من خلالها الحياة السياسية، والتي تشكِّل جزءاً من حقيقتها مثلها مثل العلائق الفردية التي تتداخل معها بالضرورة، طالما أنَّها تتعرَّض للنقد والإطراء معاً، حين نتبنَّى منهجاً كهذا، فإنَّنا نتَّخذ موقفاً سياسياً مماثلاً بالضرورة أيضاً.

إنَّ كتاب «ميكافيللي» الذي ظلَّ طويلاً المأثرة الأكثر كمالاً لهذا الاتجاه ما زال يمثِّل النموذج المثاليَّ لهذه النظرة في السياسة، إذ أنَّه ليس من الممكن وضع الإنسان خارج اللعبة في مجموعة من الأفكار التي تهمُّه وتقرِّر مصيره، كما أنَّه من المستحيل أيضاً، إنسانياً على الأقل تحليل الفرد دون فتح آفاق لما يمكن أن يكونه، وأن يصير إليه، إنَّ ما نسميه «واقعاً» في السياسة لا يخلو من غاية، وهو ليس مجرَّداً عن الأهداف أو المشاريع الحياتية للفرد، وإلاَّ فهو ليس كائناً سياسياً، أي أنَّه سيقع في الشروط الأكثر سوءاً بفهم السياسة، فالعدل الذي تكلَّمنا عنه سابقاً يرتكز على جهد لا ينتهي من أجل أن يتجنَّب الإنسان وجوده ككائن مغبون إن لم يكن متواطئاً فعلاً مع غبنه!

- ما الفرق إذن بين هذين المنهجين؟

نقول عن المنهج الأول أنَّه منهج تبريري، ذلك لأنَّه ينظر إلى السياسة من زاوية التمييز والمفاضلة للنظام عبر الحجج النظرية، والحلول الجاهزة، واستباق الأحداث برؤيا خيالية.

أمَّا المنهج الثاني فهو يعتمد على البرهان والقياس، ويتضمَّن في ذاته آلية العمل السياسيِّ المشتركة التي تنطبق على جميع الأنظمة، إنَّ المنهج الأول يظلُّ منهجاً أخلاقياً، تاريخياً، بينما يتَّخذ الثاني شكل الظاهراتية والصورة الشاملة للميتافيزيقيا.

من جهة ما نطرح المسألة حول الرؤيا للحكومة الصالحة [وذلك بالمعنى الأخلاقيِّ لا العمليِّ تبعاً للتبريرات التي كنَّا قد أشرنا إليها]. نحاول أن «نشرعن» بعض أشكال السلطة والانصياع لها، ومن جهة ثانية نجيز لأنفسنا تحليل الحكومات، بمعزل عن تنوُّعها وأشكالها، وشرح العلاقات الثابتة بين السلطة والطاعة، وذلك عبر العقائد والأحكام المُسْبَقَة التي تتخفَّى وراءها.

نقول بشكل أدقَّ إنَّ المنهج الأول يحاول تبرير مشاريعه السياسية باسم الغايات التي تتجاوز السياسة والأخلاق والدين والنزعة الإنسانية، بينما يطرح المنهج الثاني هدفه السياسيَّ الخاصَّ بكلِّ وضوح لخدمة المصلحة العامَّة للمجتمع، معتمداً بذلك

على الوسائل المألوفة الشائعة، والأكثر فعالية لخدمة هذه الغاية، ليس من الضروري هنا أن نصرَّ على أنَّ المنهج الأول يثير حالة من الحماسة العاطفية في نفوس مؤيِّديه، في الوقت الذي يشعر الكثيرون بخيبة أمل أمام هذه اللوحة الباردة.

أَنْ نتبنَّى المنهج الثاني فهذا يعني أنَّنا سوف لن نستطيع أن نروِّض أو أن نعطي معنى لإدانة الآخر، ذلك لأنَّ السياسة بهذا المعنى ليست علماً بل فعلاً وحدثاً، وأنَّه لا شيء سوى الفعل واتِّخاذ الموقف لتحقيق غاية ما ضدَّ الآخر، على العكس من ذلك نرى أنَّ المنهج الثاني يتجاوز الأول بشهادة معارضيه، ومؤيدي نظرية الالتزام، هذه الرؤيا للأسباب لا تقوم على أساس سليم، لأنَّنا سوف لن نصل أبداً إلى «جوهر السياسة» من خلال رغبة لجوجة أو تعميم مبسَّط!

حين نمتدح شكلاً ممكناً أو عرضياً للسياسة، فهذا لا يعني وصولنا إلى «الجوهر»، علينا ألاَّ ننسى أنَّنا نتكلم ههنا عن موقفين مختلفين بشكل منهجي، ولكنَّهما يتمتَّعان بلا شك بشرعية قائمة منذ البدء، هناك فرق واضح في الطبيعة بين المعرفة والإيمان، بل أنَّه قد يحدث أحياناً أن نجد تعارضاً وتضادَّاً بينهما، ومع هذا فلا شيء يمنع العَالِم أن يكون مؤمناً، ولا المؤمن أن يتلقى أسباب العلم، هذا يعني أنَّه في دراسة حول «جوهر السياسة» لا بدَّ من الاعتراف أنَّ المنهج القائم على البرهنة والإثبات وحده الذي يفرض نفسه، إنَّ تطبيقاته العملية تستوجب منَّا بعض الشروح والتحديدات الملائمة لإزالة سوء فهم قد يحدث في ذهن القارئ.

إنَّ علم السياسة هو أحد العلوم الإنسانية، لهذا فهو لا يخرج عن دائرة الاختلافات الفكرية ذات المنهج التحليليِّ، الاستكشافيِّ.. خاصيَّة هذه العلوم، وقدرها!

يعتمد المنهج الذي سنتبعه هنا كثيراً على ما تقدَّم من هذه العلوم، ولكن بتحفظ نشير إليه في سياق بحثنا، وخاصَّة فيما يتعلَّق بمنهج المفكرين الألمان للعلوم الإنسانية مثل [ديلثي، سيميل، ريكيرت، ماكس فيبر، جاسبير، روثاكر، بولنوف]، وخاصَّة في مبادئ البحث الفكريّ الذي قام به السيد «ريمون آرون[1]».

لا شكَّ أنَّ الخطوط العريضة لهذه الاتجاهات الفكرية معروفة لدينا، لذا أجد أنَّه لا فائدة من طرحها مجدَّداً ولا حتَّى بشكل مختصر، مع هذا لا بدَّ لنا من الوقوف حول بعض المسائل التي تتعلَّق بعلم السياسة في البنية المنهجية للعلوم الإنسانية عامة.

---

1)) Science et conscience de la société, Archives européennes de sociologie, Paris 1960.

العلم ووعي المجتمع، المحفوظات الأوربية لعلم الاجتماع - باريس 1960.

تجد المجموعة الأولى من المشاكل جذورها في «الثنائية» التي لا يمكن تجاوزها بين الحدث السياسيِّ والعلم، حيث يجد السياسيُّ نفسه أمام مسؤولية أخطاء السلطة دون أن يستطيع أن يتغلب عليها، فالحدث السياسيُّ من حيث الجوهر هو حدث فريد من نوعه، وهو يتطوَّر وسط ظروف معقَّدة لا يستطيع التعميم العلميُّ الإحاطة بها. أَنْ تعمل في مواجهة ظرف محدَّد، فهذا يعني أنَّه ليس هناك من طريقة واحدة للعمل، بل عدَّة طرق يمكن استخدامها للوصول إلى الغاية المرجوَّة، وعدَّة اختيارات بين وسائل متنوعة في مواجهة الحلفاء الذين يبحثون بدورهم عن طريقة في استغلال الظروف لغاياتهم أيضاً في مواجهة الخصوم، إنَّ هذه الحالة؛ مفهومياً؛ تقصر الحدث السياسيَّ إلى مستوى أدنى، وهو البحث عن الوسائل للوصول إلى الغايات، ولكن على المستوى العمليِّ نجد أنَّ سير الأحداث أكثر تعقيداً ممَّا نظنُّ، إذ أن أيَّ مشروع على غرار الحدث السياسيِّ نفسه يستلزم تعاون عدَّة عقول تعمل من أجله، وكثيراً من المنفذين.

ومهما تكن طبيعة العمل السياسيِّ، أكانت إدارية أم قانونية تنظيمية أم ثورية فإنَّ ممثلي المشروع لن يتفقوا على إعطاء هذا العمل المعنى نفسه، حتَّى لو كانوا متفقين حول طبيعته المادية!

يعتبر بعض هؤلاء تحقيق هذا الهدف كافياً بحدِّ ذاته، بينما لا يرى فيه البعض الآخر سوى مرحلة من أجل غاية أبعد من ذلك.

ومع أنَّ الظروف الاستثنائية والثورية تضفي على المواقف رونقاً وجلاء، فلا يوجد هناك مشاريع سياسية لا تتيح الفرصة للتعارض بين المتشددين أو المتطرفين والمعتدلين أو الانتهازيين، هناك دائماً رجال لا يتراجعون أمام الوسائل المتاحة، وآخرون ينتهزون الفرصة الأولى للوصول إلى غاياتهم دون اعتبار للأهداف التي كانوا ينادون بها، وذلك تبعاً لما قد يرونه مناسباً من إمكانيات للعمل الذي يقومون به.

هنا تتدخل الصفات الشخصية للفرد في اتخاذ القرار، وتبنِّي المسؤولية حوله، باختصار مجموعة من الشروط تتداخل فيما بينها كي تشكِّل مفهوماً عاماً للعلم السياسيِّ، ومع هذا هناك مقياس مختلف بين المعرفة والقدرة على تحقيقها: إنهما ليستا من طبيعة واحدة!

- ما العقبات الرئيسية الناجمة عن هذا النوع من المشاكل؟

قبل كلِّ شيء نستطيع أن نتساءل إذا كان من الممكن تهيئة نقطة ارتكاز للعمل السياسيِّ، وذلك بسبب خاصيَّة المشروع السياسيِّ نفسه؟

أن يكون هذا العمل جماعياً في بعض جوانبه، أو أن يكون موضوعاً لتحليل يقوم به علم الاجتماع فهذا لا يعني أنَّ المشكلة قد حُلَّت تماماً، إنَّ السؤال المطروح يظلُّ قائماً:

ــ ألا يشوِّه التحليل الوضعيُّ جوهر السياسة، أو يختصر الحقيقة إلى أدنى مستوياتها؟

إنَّ التناقض يظهر بادياً للعيان في كلِّ مرَّة نحاول فيها الإجابة على هذه الأسئلة، لنأخذ مثلاً حالة التمرُّد والعصيان من وجهة نظرية بحتة للدولة، بادئ ذي بدء علينا أن ندين أيَّ مشروع من هذا النوع، ومع هذا نجد أنَّه ليس هناك من نظام يخلو من هذه الحالة.

غالباً ما نفرِّق بين نوعين بينهما، وهما الصالحة والطالحة، أي أنَّنا نعطي للتناقض بُعْداً جديداً يزيد المسألة تعقيداً: لنقل بكلِّ بساطة إنَّ ما نعنيه بالتمرُّد والعصيان الطالحين هو أنَّهما فشلا في تحقيق أهدافهما، ولكنَّهما في حالة النصر سوف يختلف وصفهما تماماً، سوف نطلق عليهما صفات التبجيل والشرعية، هذه حقيقة يعرفها كلُّ من قلَّب صفحات التاريخ بنظرة حيادية!

حين نعطي قيمة أخلاقية سواء عبر فلسفة التاريخ أو أيديولوجية ما، فإنَّنا نشير إلى الأخلاقية الكامنة وراء هذه القيمة، أي أنَّنا نسأل أنفسنا مرة ثانية:

- هل من مهمَّة العلم السياسيِّ الحكم على سير الأحداث بالخير أو الشر؟

من جهة ثانية نسأل أيضاً إذا كنَّا نستطيع تجاهل الأحكام الأخلاقية التي تتعلَّق بالحدث السياسي؟

بمعنى آخر هل نستطيع فعلاً التوفيق بين متطلبات العمل السياسيِّ والمبادئ الأخلاقية، بالإضافة إلى قواعد العلم دون وضع الأيديولوجيات في مواجهة بعضها، ودون إطلاق الأحكام القابلة للنقاش ومن ثمَّ للدحض والتفنيد؟ أخيراً هل من الممكن فصل الجهد المنهج للعدل عن هموم العدالة البشرية؟!

ما نخشاه هو أنَّ المسافة التي يتَّخذها العلم السياسيُّ من موضوعاته تشوِّه تجليِّاتها الواقعية بالضرورة، إذ أنَّ قَصْر الأشياء على عناصرها الأولية لا ينزع عنها مظهرها الأصليَّ:

- أتشكِّل الظاهرة الوجودية المُعَاشة جزءاً من الوجود؟

إنَّ الثورة كظاهرة سياسية هي شكل نموذجي من أشكال الظواهر السياسية الأخرى، عدا أنَّها تذهب إلى الذروة في تصعيدها الحادّ للأحداث! وجودياً هذه الحدَّة التي تأخذها الثورة هي الصفة الأولى التي تعطيها المعنى الخاصَّ بها، فهي حدث ثقيل يحمل في طيَّاته العواطف المتأجِّجة، والعدالة أمام الظلم، والعنف، والأمل، والقلق، وخاصَّة التحوُّلات الأكيدة للحياة السياسية والمجتمع، إنَّنا لا نستطيع تجاهل ظواهرها المادية، والجوهرية أحياناً دون أن نشوِّه هذه الظاهرة، هذه المشكلة هي ما نميل إلى رؤية مظاهرها المباشرة التي تسحرنا حتَّى أنَّنا نجعل من الثورة هذه غاية بذاتها، ذلك لأنَّنا نتجاهل خفايا الأمور السياسية التي تتضمَّنها ولا نحسُّ بجاذبيتها التي تقودنا في الممَّرات والدروب السياسية الخالدة، هنا أيضاً يصطدم العلم السياسيُّ بحجر عَثْرة صعبة التجاوز:

ـ كيف نعمِّق الطبيعة الأساسية للسياسة وأحداثها دون أن نضحي بالمعاني الوجودية لها، والعكس صحيح أيضاً؟

هناك نقطة أخيرة نشير إليها، وهي أنَّ السياسيَّ يحاول جاهداً فهم تشابك وتعقيدات العلاقات السببية التي تتحكَّم بالأحداث، بهذا المعنى فهو يحاول إيجاد فكر عقلاني لبحثه تحت غطاء المفاهيم، أي إيجاد إطار للمعرفة الذاتية حسب المعنى الذي أراده «كانت»، بيد أنَّ للعلم مخاطره، إذ أنَّ رفض العقلانية هذه هو رفض لفهم السياسة أيضاً، لأنَّ المسألة كلّها في معرفة ما إذا كان هناك تجانس بين الفكر المثاليِّ والحقيقة الموضوعية، وفي كلِّ الحالات علينا ترك الباب مفتوحاً أمام هذه الحقيقة، ولكلِّ ما يمكن حدوثه من اضطرابات وتنافر بل لعبثية قد تقوم بدورها في السياسة أحياناً، ضاربة عرض الحائط بجميع المفاهيم التي تقوم عليها السياسة بنفسها!

هناك شكل آخر للمعرفة الذاتية أكثر تلوثاً ممَّا تقدَّم، وهو ما يشكِّل المصدر الرئيسيَّ لمجموعة المشاكل المعقَّدة التي نشهدها في بحوثنا.

مهما كانت غاية رجل السياسة المختصِّ فإنَّه سيظلُّ أسير علم أو فلسفة اجتماعية أو ميتافيزيقية ذات صفات لاهوتية تتحكَّم به، إنَّه يصنع لنفسه، وذلك من خلال «قوَّة الأشياء» مفاهيماً للإنسان والمجتمع توجِّه عمله، ومن ثمَّ تحدِّد هويته وأصالته، إنَّه يعلن اختياره، وقناعاته التي سرعان ما تتكشف سواء أكانت ذات اتجاهات محافظة أم إصلاحية أم ثورية.. الخ!

إنَّ الأخصائيَّ الذي يكرّس عمله وجهده في الحوار والأسئلة وتفحُّص الوثائق ذات الطبيعة المتنوعة لا يخرج عن الإطار الذي تحدِّده هذه الاتجاهات جميعها، فالعناية بالسياسة تعني على الدوام اتِّخاذ مواقف متسترة، خفية كما سنرى فيما بعد، وسنرى أيضاً أنَّ رجل السياسة لا يستطيع سوى التأقلم قدر المستطاع مع ما يحيط به من اتجاهات.. ولكن ما هي هذه الاتجاهات؟

بادئ ذي بدء نقول إنَّ العلم السياسيَّ يُقْسَم إلى مدارس عدَّة، وهذه حقيقة لا أحد ينكرها، ولا نحتاج لكثير من الجهد كي نفهم أنَّ السياسيين ينطلقون من فرضية مفادها أنَّه هناك «علم سياسي حقيقي» وآخر لا يجوز أن نسميه بهذا الاسم حسب وجهة نظرهم، نستطيع إذن أن نتساءل إن كنَّا غالباً ما نتبنَّى مقياساً للخطأ والصواب للبرهنة على مفهوم قد لا نستطيع تأكيده، أضف إلى ذلك أنَّ المسألة تزداد تعقيداً حين يتَّخذ هذا المقياس نفسه معنى سياسياً محدَّداً. لنقل إذن إنَّ كلَّ من يعمل بالسياسة لا بدَّ أن يكون منتمياً إلى مدرسة سياسية ما، أو على الأقل أن يحذو حذو مؤسِّسيها، في الواقع نجد أنَّه حتَّى المنظرين الأكثر ثورية يشاركون في ممارسة التقاليد السائدة، ولكنَّ هذا لا يمنعهم من «صناعة» تقاليد جديدة، إنَّ الشيوعية ليست ابتكاراً ماركسياً، فالنظرية الماركسية لم تحلل سوى عدد محدَّد من مجموعة الرؤى الرئيسية التي تأخذ أشكالاً أخرى حسب الأزمنة، والشروط الاجتماعية والاقتصادية والتقنية.. الخ، من وجهة النظر هذه نرتكب خطأ جسيماً حين نتجاهل المحاولات التي تصنِّف الأنظمة: هذه المحاولات ملأى بالدروس والعبر التاريخية التي لا يمكن تجاهلها!

يعيش رجل السياسة كغيره في زمن ما، ضمن مجموعة بشرية يلعب التاريخ والعادات والتجارب واستقرار أو عدم استقرار النظام دوره وتأثيره بطريقة أو بأخرى في تكوين مفاهيمه، كذلك تظلُّ أفكار [أفلاطون، ميكافيللي، هوبز، روسو، ماركس، ماكس فيبر] تحرِّك من وراء ستار وعيه همومه النظرية، تلك طبيعة السياسة التي تفرض نفسها عبر صراعها مع كلِّ ما تقدَّم، ذلك لأنَّ الفكر الشموليَّ الكونيَّ ليس فكراً سياسياً، بالإضافة إلى أنَّ رجل السياسة لا يمكن له أن يتجاهل تناقضات عصره، ولكنَّه بالأحرى يشارك فيها بشكل مباشر أو غير مباشر، بل أنَّه يكوِّن فكرة ما عن قدر الإنسان وغاياته دون اهتمام بقضايا السياسة، حتَّى من وجهة نظرية، إنَّ أخصائيَّ علم الطبيعة يستطيع أن يضع بين قوسين علم أصل الجنس البشريِّ، وهذا ما لا يقدر على فعله رجل السياسة أو غيره من المختصين في العلوم الإنسانية الأخرى، فالفرد يخضع لتأثير الأفكار والأيديولوجيات التي تسود عصره،

ولتناقضاتها المتعددة، وهو مجبر أحياناً أن يعطي أهمية خاصَّة لبعض الأحداث المعاصرة أو لبعض الحلول المطروحة والتي لم تكن لتحظى بأهمية ما في التاريخ العام للبشر، حتَّى مع استخدامه لها في تعميق فكره! أخيراً لا بدَّ من القول إن كلَّ الكتابات السياسية، والمؤلَّفات ذات الطبيعة العلمية والكرَّاسات المتداولة بين أيادي المناصرين والمعارضين لفكرة ما تلعب دورها في التوجُّه السياسيِّ الذي سيفرض نفسه قريباً على العاملين في هذا الحقل الشائك: السياسة!

ـ ما السياسيُّ، وما أفكاره، وأين يمضي يا ترى؟

إنَّ أفكاره وتأمُّلاته يقودانه بشكل حتمي إلى التساؤل حول التاريخ، وعلم الاجتماع، واللاَّهوت، وإلى المعارف الأخرى التي تهتمُّ أيضاً، ولو بدرجة أقلَّ بالسياسة.

علينا ملاحظة ردَّة فعل رجل السياسة أمام الأحداث التاريخية التي تؤثِّر في تفكيره:

ـ هل يتعاطف مثلاً مع الثورة الفرنسية؟

هذا الشعور يترك انطباعاً واضحاً في أعماله، فلنفترض أنَّه يتبنَّى موقفاً إيجابياً من هذه الثورة، فهو سيتساءل ذات يوم كما فعل «ج. ديري»:

ـ لو عشت في ذاك الزمان الذي حدثت فيه الثورة أكنتُ مع الذين يعدمون الناس بالمقصلة، أم مع الذين أُعْدِمُوا؟ ثمَّ هل كنتُ سأشارك بالأحداث الثورية أم لا؟

إنَّ من يدَّعي معرفة الإجابة على هذه الأسئلة كثير الاعتداد بنفسه، إذ أنَّه ليس متأكداً من قناعاته لما سوف قد يحدث مستقبلاً.

من منَّا متأكد من ثبات أفكاره «مستقبلاً»، وأنَّ رؤاه الأساسية ستظلُّ كما هي ثابتة لا تتغيَّر؟

إنَّ أحكامنا لا تتوقَّف أبداً حول الأشياء، ولسوف نسترجع الذكريات التاريخية، والإيمان اللاَّهوتيَّ، والاختيارات الميتافيزيقية، والنتائج ذات النظام الاجتماعيِّ التي تتشابك مع فهم السياسة، والتي تنوء بثقلها على ظهورنا، في النتيجة هناك تداخل في أيِّ فعل سياسي، أي دعم أو هدم لأركانها المتنوعة، أنْ نفكر، فهذا يعني رفض للَّحظة المؤقَّتة، وتصحيحاً دائماً لما نعتقد، وتغييراً لهذا الاعتقاد.

سوف لن نصرَّ كثيراً على جاذبية قوَّة السياسة وإغراءاتها، فهذه الجاذبية هي ما تحرِّك الحشود الهائجة والمتعصبة، حين تعتقد أنَّها تمتلك الحلول الحتمية للوفاق الاجتماعيِّ، وهي تستمدُّ الشعور بالتفوُّق والكِبر بالنسبة لهؤلاء الذين يمارسون السلطة.

هذه الاعتبارات تقودنا إلى آخر مجموعة من المشاكل المعقّدة، تلك التي تتعلّق بمكانة السياسة في مجموعة الأنشطة البشرية.

تحاول جميع الأنشطة، سواءٌ أكانت دينية أو اقتصادية، أو تكنولوجية، وذلك حسب العصور، أن تحوز على الأولوية في سلّم التأثير على سير التاريخ، وأن تكون هي الفكرة المحرِّكة له، حيث نجد دائماً فلاسفة يؤكّدون «في التحليل النهائيِّ» على أنَّ إحدى هذه المبادئ تستطيع أن تشرح كلَّ شيء، ولهذا من الطبيعيِّ أن نواجه في مطارحاتنا الفكرية كثيراً من الجدل الذي لا ينتهي: علينا قبل كلِّ شيء حلّ المشكلة المعقدة التي تثير الخلاف في هذه المجموعات، وهي السبب الأول الكامن وراءها، ومن ثمَّ حل التحوُّلات النوعية بدءاً من مبدأ أساسي وحيد، في الحالة الراهنة للأشياء، تخلو الشروح ذات البعد الواحد من المعنى. صحيح أنّه خلال فترة طويلة من التاريخ كان الدين يحظى بالأولوية في سلّم التأثيرات ظاهرياً على الأقل، ولكنّه، ومنذ قرنين تقريباً تحوَّل هذا التأثير لصالح الاقتصاد بشكل واضح، رغم شعورنا المسبق بأهمية التكنولوجيا المستقبلية، ومع هذا حين ننظر عن كثب إلى الأشياء فإنّنا سوف نلاحظ مباشرة أنَّ شعاع هذه الأنشطة لم يكن ليظهر إلاَّ في الأفق الشاسع للسياسة. إنَّ الليبرالية مثلاً، ورغم الحيطة التي نتّخذها إزاء النظرية التي تنادي بها تدين بنجاحها إلى أنّها استطاعت أن تمسك بزمام السلطة، وأنَّ البرنامج الاقتصاديَّ للنظام الاشتراكيِّ قد طُبِّق في كثير من الدول لأنَّ الأحزاب الاشتراكية استولت على السلطة بشكل شرعي أو عن طريق القوّة. أفلا يترتب علينا، والحالة هذه، أن ننظر إلى السياسة كعامل رئيسي يحدِّد «في التحليل النهائيِّ» ما يشرح كلَّ شيء؟ هناك إذن أسباب جديّة تؤكّد وجهة النظر هذه[1].

صحيح أنَّ الفرق من وجهة نظر علم الاجتماع الذي يدرس المجتمعات الصناعية في النظامين الاشتراكيِّ والغربيِّ هو فرق في النظام السياسيِّ أكثر منه كفرق في النظام الاقتصاديِّ رغم ما تدّعيه النظرية الرسمية للماركسية، هذه الحجّة ما هي سوى قيمة ظرفية، لأنّها تقع في تعارض بين نظامين تاريخيين مؤقتين، إنَّ أكثر ما نلاحظه أنَّ السياسة عادة ما تضطلع بالمسؤولية تُجاه قدر الأمّة الدنيويِّ، وذلك على العكس الدين الذي يتّجه إلى الروح الفردية واعداً إياها بالخلاص الأبديِّ. يتعلّق الأمر هنا ببعض

[1] R. Aron, Esquissed'unethéorie des régimes politiques, Paris, 1959.

«ر. آرون»: فاتحة حول نظرية الأنظمة السياسية - باريس 1959.

الأشياء التي تتجاوز الإيمان البسيط الذي ورثناه عن «اليونان» في رؤيتهم للسياسة كنشاط أعلى، في الواقع تُعْنى السياسة بالإنسان قبل كلِّ شيء، لأنَّها تمتلك الميزة والحقَّ الاستثنائيين للعنف الجسديِّ الشرعيِّ، فهي تمتلك حقَّ الحياة والموت، وهي تستطيع أنَّ تفرض على الفرد التضحية بالذات من أجل صالح الجماعة، وتجبره أيضاً على قتل الأعداء في ظروف معينة، إنَّها قوَّة السياسة أيضاً تلك التي تحظى بالسيطرة في فرضها للقرارات التي تحدِّد مصير الأمم والشعوب.

إنَّ سعادة البلدان وشقاءها تتعلَّق بالسياسة بالذات لأنَّها تتدخَّل في جميع شؤون الحياة، ولا يوجد في الحياة البشرية ما يخرج عن دائرة نفوذها وتأثيرها.

هناك بعض المفكرين الذين اتَّخذوا من هذه الفكرة ذريعة برفضهم إعطاء السياسة جوهراً، طالما أنَّ كلَّ شيء يخضع لها على حدِّ زعمهم.

إنَّ السياسة، ومنذ أن بدأت تشتمل على جميع نواحي الحياة، وتقرِّر مصير الجماعات سوف تواجه مقاومة عنيفة من ردود الفعل، وهي المقاومة التي تبدو بشكل غير مباشر ذات صفة أولوية في السياسة لأنَّ القوى التي تدَّعي الحياد ليست فعَّالة بالقدر الكافي إلاَّ إذا انخرطت في العمل السياسيِّ، إذن ألم يكن اللاَّ عنف الذي نادى به «غاندي» سلاحاً سياسياً بدوره؟ ألم يكن أيضاً غاية سياسية بحدِّ ذاتها؟ ثمَّ هل تكفي هذه الأسباب متعدِّدة لتبرير أولوية السياسة على مجمل النشاطات الأخرى، وإضفاء الشرف الفلسفيِّ عليها في «نهاية الأمر»؟

الجواب سيكون «لا» قطعاً! ذلك لأنَّ كلَّ ما يمكن أن نقوله بهذا الصدد هو أنَّ الأمور تسير هكذا منذ البداية، أي أنَّه هناك علاقات إنسانية متداخلة أكثر منها سياسية، وهي مجموعة العلاقات العائلية، التجارية، العاطفية.. الخ.

إذا كان صحيحاً، كما سنرى، أنَّ ثنائية [الصداقة ـ العداء] تمثِّل إحدى مقوِّمات السياسة الرئيسية، فإنَّ شرطها هذا لا يصحُّ أن يكون نزعة أو قيمة كونية وذلك بسبب صفته الجدلية تلك.

صحيح أنَّنا نصدف السياسة في كلِّ شيء، وفي جميع العصور والبلدان، ولكنَّ عملها يظلُّ مختلفاً دائماً، بسبب المصلحة التي توجِّه المدينة أو الدولة أو الطبقة، أو المجموعة ذات الصلة، إذن فالنشاط السياسيُّ يتَّصف بالتحوُّل والمبادرة إذ نلاحظ في جميع الأنظمة بعض الاختصاصات المتنوعة تخرج عن نطاق سيطرتها وقدرتها على التحكُّم بها. إنَّ عالماً ينتمي إلى السياسة بشكل مطلق لا يعني سوى أنَّه عالم غير

سياسي البتَّة، فالسياسة تحاول جهدها استثمار الإنسان في مجموع علائقه، ولكنَّه يحاول بدوره أنْ يتخلَّص من قيودها الثقيلة، فالتجربة تبيِّن لنا أنَّ هناك صراعاً شرساً بين مجموعة «الجواهر»، وأنَّه ليس هناك من دليل واحد على تفوُّق إحداها على الأخرى، لذا لا نستطيع الادِّعاء أنَّ العلم السياسيَّ وحده هو العلم الأول بين مجموعة العلوم الإنسانية، هنا تكمن المشكلة الأساسية، إذ كيف نفهم «الشمولية»، صفة السياسة الملازمة لها، وعجزها الطبيعيَّ عن اتِّخاذها شكلاً كونياً؟ ثمَّ ما الذي نعنيه بـ «ضدِّ السياسة» إذا كنَّا سنضطر أن نقاتل على أرضها.

هذه المشكلة هي التي تسبِّب الخلاف الأزليَّ بين مثالية الغايات السياسية، وواقعها العمليِّ الذي يفرض نفسه على رجل السياسة الذي طالما يَعدُ بما لا يستطيع تنفيذه. نستطيع أن نكرر إذن جملة «نابليون» الشهيرة التي ردَّدها، وهو على ظهر السفينة التي كانت تقلُّه إلى جزيرة «سانت هيلين» حيث منفاه، ناظراً للمرة الأخيرة شواطئ فرنسا وإنكلترا، العدوين اللَّدودين آنذاك:

- «كم من الأشياء العظيمة تلك التي كنَّا نستطيع القيام بها، وكم من الشرور ارتكبنا بحقِّ أنفسنا»؟!

قبل أن نطوي الصفحة الأخيرة، علينا أن نجيب على السؤال التالي:

- أيوجد حقّاً ما نسميه «العلم السياسيُّ»؟

هذا السؤال لا يزال يطرح نفسه علينا بعد كلِّ ما تقدَّم من تقديرات ورؤى، أو ليست «الذاتية» التي لا يمكن تجاوزها هي التي تشكلُّ عقبة كأداء في المساهمة للعمل العلميِّ الموضوعي؟

هذه «الذاتية» ستصبح كذلك إذا ما حلَّلنا عجز السياسيِّ عن أن يكون حيادياً، وأن يزن الأمور بتجرُّد، وإذا ما أخذ المشاكل المنهجية كحجج للترويج المفرط للمواقف الشخصية لمؤيدي هذا النظام أو ذاك، باختصار ستصبح الذاتية كذلك إذا ما نظرنا إلى العمل الفكريِّ كوسيلة للدعاية السياسية، إنَّ جلَّ همِّ «الموضوعية» في هذه الحالة هو الحدود التي رسمتها «ذاتية» رجل السياسة، وذلك من أجل أن تفرض وجودها بالدقَّة الممكنة، ومع هذا لا يمكن لهذه «الموضوعية» تجنُّب الأخطاء التي قد تحدث في أيَّة لحظة، مع الأخذ بعين الاعتبار النوايا السيئة التي تلعب دورها في حدوث هذه الأخطاء.

تفترض إمكانية وجود علم سياسي الإيمان بالطبيعة البشرية أولاً، وبجوهر خاص بالسياسة ثانياً، ذلك لأنَّ إنكار الطبيعة البشرية يعني إنكاراً لإمكانية وجود علم

للإنسان، ومحاولة بائسة لإيجاد علم للواقع دون واقع، ورفضاً للفكر العقلانيِّ الذي يربط البشر فيما بينهم، وهذا التغيير نلاحظه، وندركه: إذ أنَّ العلم ما هو سوى عملية إدراك في نهاية الأمر.

لنتذكّر ببساطة الفكرة «الأرسطوية» التي استخدمها «كانت» في مماثلته عن طريق قياس التجربة، وهي أنَّه ليس هناك سوى الثابت الذي يمكن أن يتغيَّر، وإلاَّ ما سيحدث هو التهدُّم والولادة المتجددة لا التغيير، إذ أنَّنا نفكر بالتغيير هذا من خلال الثبات والديمومة، بمعنى آخر نقول إنَّه لا وجود لظاهرة ثابتة، ولكنَّ الحقيقة وحدها التي تتبدَّل في أشكالها، فإذا لم يكن هناك طبيعة للأشياء، أو جوهر بالمعنى «الكانتيِّ» لهذا المفهوم، فلا يوجد تغيير في هذه الحالة.

إذا قلنا إنَّه هناك تغيير ما، فهذا يعني أيضاً أنَّ أشياء سوف تحصل، وأنَّ الجواهر سوف لن تستمر في وجودها بنفس حالاتها السابقة، وأنَّ تتابع هذه الحالات لا يأخذ اتجاهاً واحداً في الزمان، إذ أنَّ ما هو صحيح في علوم الطبيعة، صحيح في العلوم الإنسانية أيضاً، فالتاريخ لا يصنع نفسه، فهو تاريخ الإنسان الذي يظلُّ ثابتاً عبر التغييرات وتوالي الأحداث، وتاريخ العلوم نفسه ليس ممكناً إلاَّ إذا ظلَّ العلم كما هو على الرغم من التقدُّم، والاختصاصات التي لا حصر لها، والنظريات التي تتوالى بلا انقطاع!

إنَّ علماً للتاريخ لن يكون ممكناً إلاَّ إذا استطعنا أن نجد العلاقة التي تربط الأحداث بما تحمله من صفات خاصَّة، فإمكانية وجود علم سياسي تتعلّق بدورها بثبات الطبيعة البشرية، كما أنَّ تغيير الدول والأنظمة والأيديولوجيات والمؤسَّسات نفسه يأخذ مظهراً متفرداً عبر الزمن، وذلك تبعاً لمسيرة التاريخ في بحثه الدؤوب عن مصير أسمى للإنسان.

لا يكفي أن نفترض ثبات الطبيعة البشرية، بل علينا، التأكيد على أنَّ السياسة هي جوهر قبل كلِّ شيء، أي أنَّها نشاط دائم، خاص، طبيعي، بمعنى أدق هي خاصيَّة «فطرية» عند الإنسان، لأنَّها في طبيعة الأشياء التي يُعْنى بها.

نلاحظ في كلِّ زمان ومكان نلتقي فيهما بالظاهرة السياسية أنَّها تشترط وجود نفس القواعد التي تجعل من السياسية سياسة، وإلاَّ فهي لا تحظى بمفهومها، لأنَّ كلَّ تنوُّع يحمل في جوانبه معان جديدة لا تتغير بطريقة يأخذ فيها المفهوم المعنى الذي يريده فقط، لهذا فالشرط الذي يطابق بين جوهر السياسة في الزمان والمكان رغم تنوُّع

الأنظمة والمصائب التاريخية والتطلُّعات الغامضة والمتناقضة للجماهير، هو الشرط الذي يجعل من السياسة فعلاً بشرياً ممكناً، وهو ما يعني أنّه يجب شرح السياسة من خلالها، أي من خلال قوانينها وقواعدها الخاصَّة، لا من أشياء أخرى كالاقتصاد أو الأخلاق أو علم النفس أو البيولوجيا... تلك الأشياء التي بدونها يصبح العمل السياسيُّ مجرَّد طريقة في الكلام أيضاً، فالافتراض بوجود ثبات للطبيعة الإنسانية، وإنكار جوهر السياسة معاً يقودنا إلى تاريخ سياسي لأيامنا هذه. لا إلى علم سياسي بالمعنى الواسع للكلمة. يمكن شرح خطأ الذين ينكرون جوهر السياسة أنَّهم ينظرون إليها وهي تتدخَّل في كلِّ شيء!

صحيح أنَّ كلَّ ما نراه من ديانة وفن وأخلاق وعلم يمكن شرحه سياسياً، ولكنَّ السياسة لا تأخذ تعريفها من خلال الأنشطة السياسية، ولكن من الظاهرة الجدلية التي تضفيها على هذه الأنشطة، في الحالة الأخرى علينا رفض جميع الخواصِّ التي تتعلَّق بالجمال والدين والأخلاق والسياسة.. الخ، ذلك لأنَّ كلَّ موضوع من هذه المواضيع يمكن أن يأخذ وجهاً للخير والشرّ، للمقدَّس والدنيويِّ الفاسد معاً.

إنَّ موضوع العلم السياسيِّ كما نفهمه هنا، هو السياسة نفسها كجوهر، كمضمون لمجموعة من العلاقات الخاصَّة في المجتمع، لا كدراسة للأحداث العابرة أو المؤسَّسات، أو للظواهر المختلفة عبر العصور، تلك التي دخلت في الدائرة السياسية! هنا نأخذ فكرة العمل السياسيِّ بمعناها الضيِّق، إذ لا يوجد تعارض رئيسي للاستخدام العاديِّ لهذه الفكرة مع ما نطرحه.

من الملائم أن نشير أيضاً أنَّ استخدامنا لمفهوم السياسة بالمعنى الواسع ناجم في أغلب الأحيان عن علم تاريخي أو اجتماعي للمجتمعات السياسية، أو عن تاريخ للأفكار السياسية، فالنقد الذي نقوم به له غاية عملية، وهي التعريف بكلِّ وضوح وجلاء بموضوع ومعنى بحثنا[1].

نعني بالعلم السياسيِّ إذن الدراسة الإيجابية للنشاط السياسيِّ كما هو [دون أن نعطيه قيمة بحدِّ ذاته] أي أنَّنا اخترنا منذ البدء الموقف «الميكافيللي» في فهمنا للسياسة.

---

[1] لقد استخدمنا في مناسبات عدَّة كلمة «سياسة» و«سياسي» لتعريف العلم السياسيِّ، وخاصَّية هذا العلم، وإنَّنا لنتساءل مع «م. بريلوت» إذا ما كانت هذه التسمية قد جاءت من ألمانيا؟

في الحدود الفكرية لهذا الاختيار ندَّعي أنَّنا لم نزل موضوعيين وعادلين في هذا الموقف.

فالأمر لا يتعلَّق بكوننا واقعيين أو مثاليين، فهذه المفردات يعلوها الغبار الأخلاقيُّ الذي لا طائل منه، ولكنَّ الأمر يتلخَّص في اختيارنا للسياسة في حقيقتها كجوهر إنساني.

علينا تفحُّص السياسة في علاقاتها مع الطبيعة الإنسانية والمجتمع، وتبيان قُدْرةِ الفرد ـ ضمن المجتمع ـ على صنع قَدَرِه بالذات.

الفصل الأول

السياسة والمجتمع

نحن لا نصنع المجتمع، بل ننظّمه، فالمجتمع حدث طبيعي، والإنسان كائن يعيش به كما يعيش في الطبيعة، وهو يتمتَّع بدوره بطبيعته الخاصَّة التي تقوده للعيش ضمن المجتمع، ومن ثمَّ تنظيمه سياسياً، لهذا نعطي أهمية قصوى لجملة «أرسطو» الشهيرة:

- الإنسان كائن سياسي، وهو مُصنَّع كي يعيش ضمن المجتمع، هذه المقولة تعني:
- أولاً: أنَّ الإنسان كائن سياسي بالطبيعة، إذن فالسياسة جوهر لديه وليست حالة اتفاقية أو تعاقد اجتماعي.
- ثانياً: الكائن البشريُّ دون مدينة ليس إنساناً، ولكنَّه أدنى من الإنسان، أو أعلى منه، أي إلهاً!
- ثالثاً: أنَّ الدولة السياسية لها ميِّزة خاصَّة، وهي لم تنتج عن دولة سابقة عليها، لأنَّ «أرسطو» يصرُّ على الفرق في العلاقة بين وظيفة الملك أو الحاكم وسلطة الأبِّ في العائلة أو تاجر العبيد، وهو فرق نوعي لا أكثر ولا أقل.

إذا كان الأمر كذلك، نستطيع أن نقول أنَّه لم يكن هناك قطُّ حالة اجتماعية دون سياسة سابقة تاريخياً على الحالة السياسية للمجتمع، ولا حالة غير سياسية سابقة لوجود الإنسان فيه، بمعنى آخر لم يكن الإنسان أولاً، ومن ثمَّ كان المجتمع والسياسة، ولكن كلُّ هذا تمَّ في الوقت نفسه، ممَّا يعني أنَّ البحث فيما وراء السياسة والمجتمع يعني البحث فيما وراء الإنسان نفسه، فلا مجال إذن للتأكيد هنا على أولوية السياسة على «الجواهر الأخرى» أو النشاطات الإنسانية، بل نقول العكس من ذلك بأنَّه إذا كانت السياسة معطى مباشراً للإنسان، وهي ستظلُّ معه طالما وجد، فالديانة والفنُّ والاقتصاد ومجمل الجواهر الأخرى هي كذلك بنفس الدرجة، لا أسبقية لواحدة على الأخرى؛ فالإنسان هو نفس الإنسان منذ البدء، وما التاريخ سوى

تطوُّر هذه الجواهر في تجلِّياتها المادية. أنْ نقدِّم دليلاً قاطعاً ونهائياً لما أسلفنا فهذا من المستحيل، ومع ذلك إذا ما راجعنا التجارب البشرية والتاريخ وعلم أصول السلالات، دون أفكار مسبقة، سنجد مباشرة أنَّ الإنسان كائن سياسي، ديني، فنَّان بطبيعته...الخ!

من الطبيعيِّ أن يكون هناك أعمال عدَّة تحاول كلٌّ منها فرض أولويتها على الأخرى، ولكنَّ عدم الاتفاق بين المنظِّرين الذين وضع أحدهم الديانة أولاً، والآخر الذي توَّج الفنَّ على عرش الأنشطة البشرية.. بينما وضع الثالثة السياسة في المقدمة، هي إشارة واضحة لما تتضمَّنه وجهات النظر هذه من هشاشة.

نجد في تراكم الوثائق والمستندات الكثير من الوقائع التي تؤكِّد على أولوية الدين مثلاً، ولكن أيضاً هناك بعض من هذه الوقائع ما يدحض علمياً تلك الأطروحة، ذلك لأنَّ كلَّ هذه الفرضيات ما هي سوى وجهات نظر، واختيار احتمالي، ولعدم وجود دليل قاطع لدينا يثبت رجحان جوهر على الآخر، فإنَّنا نستطيع القول إنَّ الإنسان تلقَّى كلَّ هذه الجواهر مجتمعة منذ البدء بهذا المعنى علينا فهم أنَّ الإنسان خُلِقَ طبيعياً من أجل العيش في مجتمع سياسي.

مع هذا، ورغم أنَّ الإنسان كائن سياسي، أي اجتماعي، فإنَّنا لا نضع السياسة والمجتمع في نفس المستوى، لأن علاقتهما بالإنسان مختلفة، فالسياسة جوهر بذاتها، تقودنا إلى ممارسة نشاط خاص غير محدَّد، بينما المجتمع هو شرط وجودي يرسم للإنسان حدوداً ونهايات، بمعنى أنَّ العيش ضمن مجتمع يفرض عليه من وجهة نظر سياسية تنظيماً، وإعادة تنظيم دائمة عبر تطوُّر البشرية في تناقضاته المختلفة. فإذا كان الرجل السياسيُّ يشارك «جوهرياً» في بناء المجتمع، فالسياسة كنشاط غير محدَّد، تأتي في المرتبة الثانية بالنسبة لهذا المجتمع، إنَّها المادَّة التي يعمل من خلالها رجل السياسة بطريقة نفهم بها المجتمع كمعطى للسياسة نفسها، هذه الطريقة في الرؤيا تحتمل معنيين:

- المعنى العامَّ الذي أشرنا إليه حول السياسة كمادة تشكِّل النشاط السياسي.
- المعنى الخاصَّ الذي نرى فيه أنَّ جميع النظريات السياسية، سواء أ كانت أفلاطونية أو ميكافيللية أو ماركسية كمعطى اجتماعي للتطوُّر، إمَّا عبر فهم شامل للسياسة، أو من خلال البحث عن عوامل جديدة لتغيير المجتمع.

يتضمنُّ كلّ عمل سياسي يقوم به رجل السياسة إرادة الحفاظ أو محاولة لتغيير المجتمع الذي ينتمي إليه.

من الواضح في هذه الحالة، وفي ظلِّ هذه الشروط أنَّ كلَّ تحليل سياسي، تبعاً للمنهج المتعارف عليه، ناتج عن تحليل للظاهرة وتجزئتها إلى عناصر روحية ومادية للشروط الاجتماعية والنفسية والبيئية والجغرافية والميادين الأخرى التي تندمج فيما بينها، ومع هذا فهي لا توضح الظاهرة السياسية في شموليتها وأصالتها.

يرتكز مثل هذا الشرح على مفهوم للسببية لا ينتمي إلى العلم إلاَّ ظاهرياً، ذلك لأنَّه من المستحيل إحصاء وتحديد كامل لعدد العوامل المسبِّبة، والتي تستطيع عند الضرورة فرض نفسها، خاصَّة عندما نقوم بشرح مسهب للسببية، والبحث عن ترتيب للميادين حسب أهميتها في المنظور السياسي.

لا يمكن فهم المجتمع كحدث طبيعي إلاَّ من هذه الزاوية، ولكنَّنا مع هذا نحاول فهمه«نسبياً» من خلال التاريخ، والذي يعتبر الأرضية الحقيقية له، فالمجتمع هو ما يصطفي أحداث التاريخ عبر الزمن في ظلِّ التأثيرات المختلفة كالاقتصاد والدين والسياسة وأشكال النشاطات البشرية الأخرى، لهذا نجد أنَّ عالم الاجتماع كثيراً ما يرتبط «بتأريخ المجتمع» أكثر من دراسته لطبيعته لأنَّ التغييرات التاريخية واضحة ومثيرة في ذهنه. هكذا لا يبدو المجتمع سوى وحدة تجريدية، فلا وجود سوى للمجتمعات التي وجدت فعلاً في زمن ومكان محدَّدين، ومع هذا نستطيع أن نتساءل إذا ما كان المجتمع والتجليات السياسية والاقتصادية والدينية وغيرها، تلك التي تشكِّله هي أيضاً تستخدم طريقة المؤرِّخين أنفسهم وهم يحاولون إقناعنا بطرقهم في البحث.

لا نستطيع تماماً شرح المجتمع ومظاهره من خلال التاريخ، إذ نرتكب خطأً فادحاً إذا اعتبرنا صحَّة البديهة العلمية لمبدأ الشرح التاريخيِّ للظواهر الاجتماعية شرحاً للتاريخ نفسه: إنَّ التحليل من خلال التاريخ لا يعني فهم التاريخ نفسه. في الواقع في كلِّ مرَّة نحاول فيها شرح التاريخ أو معناه نلجأ إلى الظواهر الاجتماعية القادرة على شرحه، هذه الدائرة المغلقة هي مملكة الديالكتيك دون أن نضطر إلى إعطاء الحدث معنى ناقصاً، لأنَّه يشرح التفاعل الكونيَّ للمقولات التي تفسِّر الظواهر.

لا معنى للمجتمع في ذاته، بمعنى أنَّه ليس معطى يحمل معنى وحيداً محدَّداً سلفاً، بل هو يساهم في بناء تعدُّدية للمعاني من خلال النشاطات المختلفة التي تغيِّره على الدوام، أكان هذا التغيُّر في الغاية الخاصَّة لكل مجتمع، أو في تراتبية النشاطات التي تتشكَّل فيه.

هكذا يعطي الاقتصاد معنى للعلاقات الاجتماعية، ولكنَّ العلاقات الاجتماعية هذه تختلف حسب تقييمها كنشاط رئيسي يتفوّق على غيره، أو أن يكون نشاطاً ثانوياً، هذا هو المفهوم الذي نكوِّنه من الغايات النهائية وهي تحدِّد المعنى الذي نعطيه للمجتمع، نفهم إذن لماذا يقود تحليل المجتمع إلى أشكال متعدِّدة ومتنافسة لفلسفة التاريخ، ولماذا رغم المظاهر التي نتَّخذها، لم تستطع واحدة من هذه الفلسفات الإفادة من الإثباتات العلمية، بل ظلَّت حبيسة الرؤيا اللاَّهوتية في نظرتها إلى المجتمع!

كلُّ فلسفة من فلسفات التاريخ تلك تصنِّف بعضاً من العلاقات كأولوية في تحليلها للنسيج الاجتماعيِّ الذي نحاول فهمه، ممَّا يعني أنَّنا بقصد أو دون قصد نضفي على الدراسات الاجتماعية الصبغة الأخلاقية أو العاطفية، أو الأيديولوجية.. تلك دائرة لا يمكن الخروج منها، وما السياسة سوى واحدة من تلك المفاهيم التي نستخدمها:

- ما الفائدة إذن أن ننكر في تحليلنا للمجتمع من خلال ظواهره السياسية أنَّنا قد نخطئ بإعطائنا الأولوية للاقتصاد أو الدين مثلاً؟

لا يتعلَّق الأمر هنا بما هو ملائم ونفعي لنا، ولكن باتجاه صحيح يقودنا إلى عمق المسألة، لأنَّ الإنسان هو السيد للتحليل في نهاية الأمر، وهو وحده الذي سيقرِّر النتيجة، وأنَّ التحقيق عن طريق مقارنة المعلومات في علاقاتها الجدلية هو ما يقدِّم الفكرة الصحيحة عن المجتمع.

هذه الملاحظات العامَّة تلائم ليس فقط علم الاجتماع أو الفلسفة السياسية، ولكنَّها تفيد كلَّ الدراسات الاجتماعية المتخصِّصة والعلوم الإنسانية عامَّة، فهي تجيز لنا فهم لماذا، وبأيِّ معنى يكون المجتمع معطى سياسياً، وما المشاكل الناجمة عن هذا الفهم؟

إذا كان المجتمع معطى منذ أن كان الإنسان، أو إذا كان هناك ما نسميه «طبيعية اجتماعية» فما المعنى الذي نضفيه على فكرة «الحالة الطبيعية» للمجتمع؟

هل وُجِدَت بشرية في يوم ما دون مجتمع عاش فيه الإنسان معزولاً ومستقلاً تماماً في حالة من السلام مرَّة، ومرَّة أخرى في حالة حرب دائمة؟

لا شيء يجيز لنا الفصل بين تعارض المفهوم السلميِّ لحالة الطبيعية التي طرحها «بيفندورف» والمفهوم العدوانيِّ الذي تكلم عنه «هوبز»، ليس أكثر من أنَّه من غير

الممكن وصف الحالة الطبيعية بشكل تقريبي، طالما أنّه حتّى الآن لا يمكن للتاريخ أو لعلم الأخلاق، أو للمعرفة الوضعية للماضي السحيق للإنسان أن يؤكّد لنا أنّ حالة كهذه وُجِدَت من قبل.

لقد وصف المنظّرون الحالة الطبيعية على الدوام بالتضادّ والتناقض، وذلك من خلال رفض الصفات الإيجابية للوضع الاجتماعيّ، دون أن يحاولوا التخلّص كليّاً من كلمة «سياسة».

إن أفكار السلام، والتعاون المشترك مفاهيم ذات محتوى اجتماعي ـ سياسي، حتّى عندما نستخدمها لوصف حالة ندّعي بأنّها ما قبل الحالة الاجتماعية للإنسان.

الحقيقة أنّ المجتمع في عصر ما كان أقلّ تنظيماً بكثير ممّا هو عليه اليوم، ولكنّنا لا نستطيع التكلّم بهذا الصدد عن بشرية غير اجتماعية. نعرف أنّ الإنسان لم يعش دائماً ضمن دولة ما، فالدولة لم تكن سوى تنظيماً للعقلانية المعاصرة، فلا نقول إذن إنّ البشرية ما قبل نشوء الدولة كانت في حالة غير سياسية، لأنّ البشر كانوا يعيشون في خيمة القبيلة، أو العائلة، والتي هي نتاج سياسي في صور شتّى تأخذها القبيلة، أو العائلة في وجودهما الاجتماعي.

يشير المظهر السلبيُّ لوصف «الحالة الطبيعية» إلى المعنى الذي يجب أن نعطيه لهذه الصيغة. هي فرضية ذات فائدة، ووسيلة غير مباشرة لتحديد بشكل تجريدي الواقعة الاجتماعية، أو وهم مناسب يجيز فهم الإنسان بمعزل عن المجتمع، وفهم المجتمع بحدّ ذاته بعيداً عن الإنسان، إنّها شكل من أشكال المثالية العقلانية التي لا تجعل غايتها رفض المجتمع، أو الدخول في صراع معه، ولكنْ فهمه بشكل أفضل في صفاته الأساسية! هناك كتّاب من القرن الثامن عشر اعتقدوا أنّ حالة كهذه وُجِدَتْ فعلاً، مع هذا نستطيع من خلال القراءة المتمهلة للنصوص الوصول إلى بعض النتائج التي تؤكّد طرحنا وتحليلنا. لقد وافق أكثر هؤلاء المنظّرين على وجود «طبيعة اجتماعية»، ممّا يترك المجال لبزوغ فكرة «الحالة الطبيعية» التي يمكن الانطلاق منها، لا لرفض المجتمع كواقعة طبيعية أو النظر إليه كمجموعة من التقاليد والأعراف الاجتماعية، ولكن لتحديد ماهية هذه التقاليد والأعراف فقط، بمعنى آخر، هم أقرُّوا بضرورة وجود «حُكْم»يتّفق عليه الجميع، ولكنّ الطبيعة لا تسمّي الحاكم أبداً، وهو ما نعنيه بـ «المساواة الطبيعية»، إذن من الممكن تغيير الأنظمة، وإقامة نظام قائم لا على التقاليد، بل على الحالة الطبيعية التي أشرنا إليها، هذه النظرية تسبّب كثيراً من

الجدل والخلافات لأنَّها تقدِّم السلاح والحجج ضد فكرة الدولة القائمة على الحق الإلهيِّ، وبالتالي فهي نظرية سياسية، بعيداً عن رفض طبيعية المجتمع ومظاهرها السياسية[1].

نستطيع أيضاً أن نناقش المسألة من ناحية أخرى، فنسأل فيما إذا كانت البشرية ستتنفت ذات يوم؟

في الحقيقة قليلاً ما نطرح مثل هذا السؤال بهذه الطريقة المباشرة، ولكن بصيغة أخرى، كأن نقول مثلاً:

- هل تلاشي المجتمع يعني تلاشي الإنسان نفسه أيضاً؟

هناك خشية من كون الإنسان ككائن اجتماعي بطبيعته قد يخضع إلى مثل هذا الاحتمال الذي يعني إلغاءً تامَّاً لوجوده، وربما يعني في مثل هذه الظروف التي تسود فيها التكنولوجيا الحالية انقراضه النهائيَّ على هذا الكوكب!

رغم كلِّ هذا، يمكن أن نتوقَّع من الذين استطاعوا البقاء أن يعيدوا تشكيل مجتمع سياسي، نستنتج أنَّه إذا كان الإنسان غير قادر على تدمير المجتمع تماماً، فهو يستطيع أن يفتته على الأقل، ولكنَّه في كلِّ مرَّة ينهض من جديد لبناء مجموعة تشكِّل نواة حيَّة لمجتمع آخر.

يأخذ المجتمع كواقعة طبيعية أشكالاً مختلفة للحفاظ على وجوده، ولإغناء هذا الوجود بالمقوِّمات الأساسية لبنائه من جديد، في كلِّ مرَّة يتعرَّض فيها للزوال، أو لخطر الزوال على الأقل.

كلُّ هذه الأسئلة ليست سوى مظاهر خاصَّة لمشكلة أشمل وأكثر فلسفية، وهي العلاقة بين الفرد والمجتمع، وهي علاقة كثيراً ما نعالجها بالمواربة وننظر إليها نظرة تقليدية جامدة، أي أن نقسِّمها إلى أجزاء عدَّة، ممَّا يزيدها غموضاً وإبهاماً!

---

[1] هناك نصوص تؤكِّد هذا التحليل، نختار منها مقطعاً لـ «سان جوست» نشر بعد موته يوضِّح فيه فكرة أنَّ المجتمع ليس هو الحالة التوافقية، بل هي المؤسَّسة:

- «المجتمع ليس من صنع الإنسان، ولا يوجد شيء مشترك بينه وبين المؤسَّسات التي صنعتها الشعوب، والتي جاءت في المرتبة الثانية للتجمع البشريِّ الذي جاء بمصالح جديدة. وكحالة اضطرارية من خلال العنف والسلاح أضفى البشر على الطبيعة الحاجات التي جاءتهم من نسيان الطبيعة نفسها. كان عليهم أن يعطوا هذا الجسم السياسيَّ الكبير درجة من القوانين النسبية كيما يؤكِّدوا عليها، إذ طالما اعتقدنا أنَّ الحياة الطبيعية كانت حياة متوحشة وتلك صفة تطلقها الأمم على بعضها البعض على الدوام.

Euvres de Saint-Just, Paris, Edit. De la Citéuniverselle, 1946, p. 283.

مؤلفات سان جوست، باريس، مطبوعات المدينة العالمية، 1946، صفحة 283.

حين نعالج هذه المسألة تاريخياً، فإنَّنا نتردَّد حول أولوية التسلسل التاريخيِّ للفرد أو المجتمع، بينما نجد أنَّنا في علم الأخلاق نتساءل عن تفوُّق إحدى هاتين الحقيقتين [الفرد ـ المجتمع] على الأخرى.

في علم الاجتماع لا نستطيع الجزم فيما إذا كان المجتمع عبارة عن تجمُّع للأفراد، أم أنَّ الفرد نتاج اجتماعي محض، غير أنَّه في علم النفس يترتَّب علينا أن نجيب على سؤال محدَّد:

ـ هل المجتمع هو الذي يشكِّل الفرد أم العكس؟

في السياسة تبرز المعضلة في المواجهة بين النظامين المتضادَّين، وهما الليبرالية والاشتراكية.. الخ!

في معالجتنا لهذه المسألة نقوم برسم صورة كاريكاتيرية للفرد من أجل تبرير استخدامنا المبسَّط لمفهومه، ممَّا يصوِّره كائناً مجرَّداً دون روابط، غير قادر على إقامة علاقة وديِّة مع الجماعة التي ينتمي إليها، شكوكيَّ الطبع، أنانياً، سيء النية في نظرته إلى الأمور، وكذلك في المقابل لا تعوزنا الصفات السلبية لتقييم الجماعة حين ننظر إليها من نفس الزاوية في رؤيتنا للفرد!

كي لا نضطر إلى تبرير استخدامنا لهذه المجرَّدات، علينا منذ البدء أن نواجه كلَّ مفهوم بحدٍّ ذاته على حدة، ومن ثمَّ الوصول إلى العلاقة بينهما، ممَّا يعني أنَّه يترتب علينا طرح فرضيات أولية ذات طابع أخلاقي، اقتصادي، ديني.. دون الأخذ بعين الاعتبار الدلائل التي تؤكِّد أولوية إحدى هذه المفاهيم على الأخرى.

أعتقد أنَّه لا أحد يعترض على أنَّ الفرد والمجتمع هما في حالة تعارض ومواجهة، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ أحدهما يستطيع أن ينفي الآخر، لأنَّ كليهما «معطى» في نهاية الأمر، ولا يترتَّب علينا أن نصنِّف أنفسنا كأفراد، أو أن ننتمي إلى جماعات، فالجماعة ليست وحدة تشكَّلت بملء إرادتها.

ليس الفرد وحدة نفسية ـ بيولوجية حرَّة. فإذا لم يكن هناك من حرية إلاَّ في تحديد للهوية، أي وجود حقيقي للفرد أو المجتمع، فعمل الإنسان يستوجب إذن تنظيم المجتمع وتثقيف الفرد بآن واحد، إذ أنَّ تنظيم المجتمع يعني النظر إلى الفرد كحقيقة أولية، وتثقيف الفرد يتطلَّب إدراك الحقيقة الاجتماعية، بصيغة أخرى على العمل الحقيقيِّ للإنسان أن يواجه هذين المفهومين، وأن يتجاوز على قدر ما يمكن التنافس القائم بينهما: فالكائن البشريُّ هو حالة فردية، ولكنَّه أيضاً كائن اجتماعي

بطبيعته، والمجتمع كواقعة طبيعية ليست تجمُّعاً وركاماً عشوائياً للأفراد، بل هي شرط مبدئي لوجودهم. إنَّ النظرية الكلاسيكية للفرد والمجتمع نظرية تجريدية خالصة، ذلك لأنَّها لم تفهم الطبيعة الاجتماعية للإنسان!

جدلية هي العلاقة بين الفرد والمجتمع، ممّا يعني أنّه يمكن أن يكون بينهما، وذلك تبعاً للظروف، عداوة وتعاون في آن واحد، لا إحدى هاتين الحالتين بشكل دائم.

هناك محاولات تعطي القيمة الأولى للفرد، أو بالأحرى يأخذ الفرد فيها مكان الصدارة، بينما في ظروف أخرى لا بدَّ من النظر إلى الضرورة الاجتماعية أولاً.

في حالات عدَّة على الفرد أن يتحمَّل المسؤولية الملقاة على عاتقه بمعزل عن المجتمع، بينما في كثير الحالات عليه أن يتقبَّل بل أن يرضخ للإرادة الجماعية، هناك أيضاً ظروف ما، وذلك حسب الأزمنة والفكر السائد والشروط المختلفة يدخل الفرد والمجتمع في صراع، يبحث كلُّ واحد منهما عن وسيلة لقمع الآخر والتغلب عليه، وتلك حالة كثيراً ما نشهدها على مرور الأجيال، ممّا يؤكّد لنا أنَّ الفرد والمجتمع، كلاهما حقيقة وجودية بحدِّ ذاتها.

لو انتقلنا من البحث عن حلٍّ لمشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع إلى البحث عن حلٍّ للعلاقة بين الشخص والجماعة لوجدنا أنَّ هذا الحلَّ محض تعبير لفظي، ذلك لأنَّه لا وجود له أصلاً، لأنَّ العلاقة بين هاتين الحقيقتين الوجوديتين علاقة جدلية، وبالنتيجة يظلُّ الصراع ممكناً، بل طبيعياً، يأخذ في كثير من الظروف شكلاً عنيفاً، ولهذا لا نجد فلسفة واحدة قادرة على وضع نهائي لهذا الصراع، وإلاَّ ستكون نهايتها هي بالذات، إنَّ طبيعة الأشياء واضحة تماماً بهذا الصدد:

- لا أحد يلغي وجود الآخر، ولكلٍّ مجاله الحيويُّ الخاصُّ به!

كلُّ ما تقدَّم يساعدنا في فهم العلاقة بين السياسة والمجتمع:

- أولاً لأنَّ الهدف الأساسيَّ للتنافس بين الأنظمة السياسية هو تحديد مجال الفرد والمجتمع، إذ أنَّ البعض يحاول إخضاع الفرد للإرادة الجماعية، بينما يرى البعض الآخر أنَّ إقامة علاقة متوازنة بين الفرد والمجتمع ممكنة، بل لا بدَّ منها. وهناك فريق آخر ينتمي إلى أيديولوجيات تشكّك بـ «الإرادة الجماعية» في علاقتها مع الفرد.

ثانياً: لا بدَّ من القول إنَّ الأفراد هم الذين يصنعون السياسة في نهاية الأمر، هم الذين يوجِّهونها الوجهة التي يرتأونها، ويحدِّدون أهدافها الأخيرة، فالسياسة بعيدة كلَّ البعد عن كونها قضية فردية، أي سيطرة أفراد، مهما تمتَّعوا بمؤهِّلات وخصائص،

على مكوِّناتها الأساسية، فنسيجها الخاصُّ يخضع للتركيبة الاجتماعية التي تحوكها. إنَّ تنظيم الجماعة يفرض على الجميع التعاون الخلاّق بينهم، ولا يستطيع قادة سياسيون التأثير على الأفراد الواحد تلو الآخر، بل من خلال المؤسَّسات التي تؤثِّر في تغيير الفكر الجماعيِّ، باختصار لا يكون تأثير هؤلاء القادة فعَّالاً إلاَّ إذا تعامل مع الجماعة في «كلِّيتها» كجماعة:

ـ لا وجود لسياسة فردية خالصة، كما أنَّه لا وجود لمجتمع ينظِّم نفسه بنفسه سياسياً، من خلال إدارة ذاتية فقط.

قلنا إنَّ المجتمع سياسة بحدِّ ذاته، والعلاقة بين المجتمع والسياسة علاقة جوهرية خالصة، أي أنَّ العلاقات السياسية لم تأت بعد تشكُّل المجتمع، أو من خارج علاقاته عبر تطوُّر البشرية، فالسياسة قلب المجتمع، فهي بالتالي جوهر بذاته، بمعنى أنَّها ليست عنصراً يساعد على تشكيل المجتمع، ولا مجرد مؤسَّسة ابتدعها بشر ذوو نباهة وذكاء أو رجال أشدَّاء، بل هي قائمة بذاتها عبر الزمن، وإنَّنا لنقع في الوهم حين نعتقد أنَّه بمقدورنا ابتكار سياسة مستحدثة، مبتكرة غير تلك التي رافقت البشرية منذ البدء، وإذا ما كان بالإمكان تحقيق مثل هذا الحلم فهذا يعني أنَّ ما حدث ليس سياسة، بل مجرَّد حالة عرضية في التاريخ لا تعني جوهراً بذاته، وهذا لا يمنع الآخرين طبعاً أن يحلموا، فليحلموا كيما يستطيعوا تحمُّل أعباء الحياة.. أمَّا نحن سنظلُّ نعتقد أنَّه من الأفضل العودة إلى فهم التجربة التاريخية جيداً من أن تحلم، أو أن نتَّخذ مواقف أخلاقية نظرية كالذين قال عنهم «سبينوزا» ذات يوم:

ـ «يعتقدون أنَّهم بهذا يتَّخذون مواقف سامية تهدف إلى الكمال، ويحاولون الارتقاء إلى ذروة الحكمة، ويمتدحون الطبيعة البشرية التي لم تُوْجَدْ في يوم ما، ولا في مكان ما... إنَّهم يستهجنون ما يرونه في الواقع، وهذا كلُّ ما يقومون به[1]».

يشير «سبينوزا» في الفصل الثالث من الكتاب بقوله:

ـ«أنا متأكد أنَّ التجربة بيَّنت كلَّ الأشكال السياسية للمدينة، تلك الأشكال التي يمكن أن نتصوَّرها جميعاً، والتي عاش بها البشر في سلام، وعرفوا الوسائل الممكنة من أجل استمرار حياتهم، لا أعتقد أبداً أنَّه بالإمكان تصوُّر نظاماً سياسياً

[1] Spinoza, Traitépolitique, trad, Appuhn, Paris, 1929

سبينوزا، مقالة في السياسة، ترجمة أبون، باريس عام 1929.

عن طريق الفكر، فالبشر أوجدوا طرائق مختلفة لحياتهم، وهم لا يستطيعون العيش دون قانون مشترك يحكمهم، ولكنَّ هذا القانون المشترك يظلُّ موضوع دراسة لرجال ذوي فكر ودراية، وهم الذين قاموا بصناعة المؤسَّسات، فلا يمكن إذن فهم المجتمعات إلاَّ كما هو».

تجد القطيعة الوهمية، أو لنقل الفصل النظريُّ الذي حصل بين المجتمع والسياسة [أو الدولة] جذورها في أرض الفلسفة الخصبة للقرن الثامن عشر، وهي تشكِّل الأساس النظريَّ لليبرالية والاشتراكية على السواء، ولجميع الفلسفات، وفروع علم الاجتماع السياسيِّ المعاصر.

قلَّة هم المفكرون الذين رفضوا هذا الاتجاه العامَّ مثل «أوغست كونت» الذي رفض أن يُصَنَّف بين هؤلاء الاشتراكيين: فهو في الحقيقة يشغل مكاناً خاصَّاً به بين جميع الإصلاحيين الاجتماعيين في عصره.

لم تفعل تلك القطيعة بين المجتمع والسياسة شيئاً سوى إضافة مشاكل مشابهة للمشاكل التي ناقشناها حول مفهوم المجتمع:

- هل وُجد مجتمع سياسي منذ البداية؟ وهل تشكَّل المجتمع قبل ظهور العلاقات السياسية، وهل من الممكن أن يتلاشى المجتمع في يوم ما؟ وأخيراً أيمكن للإنسان أن يعرف مجتمعاً بلا سياسة في مستقبل غير محدَّد!

لا يوجد هناك فلسفة استطاعت أن تلقي الضوء على هذه المشكلة المزدوجة حول تعارض المجتمع والسياسة كالماركسية.

في الواقع، اعترفت الماركسية من خلال فرضية «الموضوعية» التي نادت بها أنَّه في الأصل هناك [الطبيعة البشرية، والبشرية، والمجتمع]، يمكن تعريفها ككلٍّ واحد، بطريقة أنَّ الطبيعة البشرية كانت بشكل مباشر بشرية ومجتمع، والبشرية كانت مباشرة طبيعة بشرية ومجتمع، والمجتمع كان منذ البدء بشرية وطبيعة بشرية.

لقد اقتحمت السياسة هذه الوحدة فحطَّمتها، وذلك تحت تأثير حالة «الاستلاب» الاقتصادي التي فرضتها، والتي أصبحت هي نفسها حالة استلاب أخرى. بمعنى آخر أنَّ المجتمع لم يكن سياسة بشكل مباشر، وأنَّ السياسة ليست جوهراً بذاتها، وأنَّ السياسة ليست نشاطاً طبيعياً للإنسان، ولكنَّها شكل مرضي علينا التخلُّص منه.

إذن، والحالة هذه، تظلُّ الاشتراكية الدواء الذي يخلِّصنا من تسيس المجتمع، ومن ثمَّ التخلُص نهائياً من الدولة.

يبدو أنَّ المفهوم الماركسيَّ، والمفاهيم الأخرى التي تفصل بين المجتمع والسياسيِّ تجعل من الفرضيات السياسية حقيقة تاريخية.

ـ هل وجد فعلاً مجتمع دون تنظيم سياسي، حتَّى لو كان هذا التنظيم بدائياً؟

لا يقدِّم لنا التاريخ مثالاً واحداً على هذا السؤال، فالفرضية إذن ليست سوى وجهة نظر فكرية لا تاريخية بالمعنى الذي ننظر فيه إلى التاريخ كمعرفة يقينية للماضي الحقيقيِّ للإنسان تقوم على تحليل للوثائق والحجج الموجودة، ثمَّ:

ـ أيمكن تلاشي السياسة في المجتمع واضمحلالها؟

لا يمكن تصوُّر مثل هذا الأمر إلاَّ إذا أعدنا تقييم التاريخ إلى درجته الدنيا، أي إلى مرحلة ما قبل التاريخ، وأطلقنا لفظة «تاريخ» على نوع من معرفة لم توجد.

إذا كان المجتمع سياسياً بشكل مباشر، فالسؤال يكون بلا معنى، وعندما نفترض إمكانية وجود مجتمع بلا سياسة فإنَّ شيئاً ما يظلُّ مؤكَّداً: في كلِّ مكان نصدف أو سنصدف الظاهرة السياسية سنجدها مشروطة بوجود نفس «الأوليَّات» التي تجعل من السياسة سياسة، وهذا كلُّ ما نريد أن نطرحه في هذا الكتاب!

ما الفائدة إذن من التفكير في أصل مجهول ونهاية غير معروفة للمجتمع، إذ علينا أن نتأكَّد أولاً من وجود أصل ونهاية، فالشيء الأهمُّ هنا هو تحديد ماهية السياسة لأنَّه ليس باتِّخاذنا موقف مبدئي حول هذه الماهية نستطيع التوصُّل إلى حكم معقول. إنَّنا بإهمالنا لماهية السياسة على المستوى النظريِّ نقوِّي عملياً قدرتها على الفعل، فالهدف المشترك لليبرالية والاشتراكية هو إقفال الباب أمام السياسة من أجل ترك المجال مفتوحاً أمام الإصلاحات الاجتماعية العفوية والمنظِّمة على السواء، في الواقع ربما لم توجد إمبراطورية أكثر اتساعاً وقلقاً للسياسة من أيامنا هذه، ممَّا يجيز لنا طرح السؤال الآتي:

ـ أيمكننا القيام بإصلاحات اجتماعية عميقة إلاَّ عن طرق السياسة المتشعبة؟

كثيراً ما تدَّعي الأنظمة التي تتَّجه نحو الشيوعية، وتلك التي تحاول المحافظة على الديمقراطية، والبلدان التي تناضل من أجل استقلالها، والأخرى في محاولتها تحسين مستوى حياة شعبها اللُّجوء إلى الوسائل السياسية، وتبنِّي بعض السياسات التي كثيراً ما تتناقض مع أهدافها البعيدة!.

يجد الفصل بين السياسة والمجتمع جذوره في الاعتقاد السائد بالعفوية المُنَظِّمة للمجتمع إمَّا في المنظور الليبرالي للفعل السياسيِّ في قوانينه الطبيعية، أو في المظهر

الماركسيِّ في رؤيته للإنسان ككائن اجتماعي بشكل مباشر، وكمُنْتج لنفسه عبر التطوُّر الحرِّ، فالسياسة ما هي سوى نشاط يتعارض مع التحديد الذاتيِّ للمجتمع، ولكن هل هذا الاعتقاد قائم على أساس سليم؟

إنَّ محاولات تفنيد ودحض التجربة كثيراً ما تكون ذات تأثير علينا، وذلك لكي نتخلَّى عن جهودنا في الإجابة على الأسئلة المطروحة علينا:

- لماذا، وكيف تكون السياسة جوهراً للمجتمع؟

لا يمكن تصوُّر مجتمع بلا بشر، من هذه البديهة ننطلق للتوصُّل إلى معرفة أنَّ النشاط الذي نراه في المجتمع هو جهد بشري خالص، وأنَّ المجتمع «معطى» بحدِّ ذاته طالما وُجِدَ البشر على هذه الأرض، أعني أنَّ المجتمع ليس تنظيماً بحدِّ ذاته، بل هو ما هو عليه بفعل البشر أنفسهم، وفي أحسن الحالات نستطيع إدراكه كوحدة بلا شكٍّ، أو تصوُّره كـ «مجموعة» بفضل أهداف مشتركة للبشر تعطيه معنى ما، يعترف كلُّ واحد منهم بالآخر، وبمصير واحد للجميع. نستطيع تصوُّره تجريدياً كوسط عديم الشكل، غير محدَّد، مع أنَّه في الحقيقة يأخذ شكله في اللحظة التي يعرف فيها الإنسان أنَّه ليس وحيداً، يتحدَّد فوراً من خلال النشاطات المتبادلة بين أفراده. فالمجتمع لا ينظِّم نفسه إذن، فهو لا يمتلك قانوناً تشريعياً جاهزاً، ولا يجتمع للتشاور وتبادل الآراء كي يتَّخذ الإجراءات اللازمة لحلِّ مشاكله، وهو بلا مركز «اجتماعي» أو هيئة تنظيرية تقوده، أو موالين مشايعين له طالما أنَّنا لا نعيش فيه بملء إرادتنا واختيارنا، إنَّه لا يحظى بنظام خاص به، وهو غير عادل وبلا ترتيب، يخضع لتأثير الأنشطة البشرية المتنوعة ولتضارب الأهواء والحاجات والأذواق والمصالح والأفكار، إنَّه في النهاية جميع هذه التناقضات!

هذا الوصف يعطي للمجتمع صورة تجريدية بحتة، فلا أحد في الواقع لامس هذا الشكل اللا واقعيَّ، ولكنَّنا دائماً وجدنا أنفسنا أمام مجتمع منظَّم، معقول حسب أفكارنا الخاصَّة.

قد نشكِّك في مسألة القيادة والطاعة، ولكنَّ هذا لا يمنع أن نطيع، وأن نذعن للقيادة، في الوقت الذي يكون فيه كلُّ واحد منَّا حرَّاً برسم صورة أفضل للنظام الاجتماعيِّ، والبحث عن توازن من نوع آخر، مع هذا نجد أنفسنا في مجتمع تحكمه القوانين، خاضعاً لشروط النشاط البشريِّ المختلفة. ما الفائدة إذن من جعل السياسة حالة عَرَضية أو جوهراً بحدِّ ذاته أو عادة ما، إنَّها حاضرة مباشرة، ملازمة بشكل دائم للمجتمع. تلك هي الحقيقة الدائمة التي وصفها «برغسون» بوضوح في الصفحات الأولى

في كتابه: «ينبوعا الأخلاق والدين»، نحن لم نعرف أبداً سوى المجتمع الذي ينقسم إلى فئات، وطبقات، وتجمُّعات من مختلف الأشكال، باختصار، مجتمع يمثِّل حقيقة غير متجانسة، لا تجمعها سوى الوحدة السياسية!

ندَّعي بحق أنَّ جميع النشاطات الأخرى من اقتصادية ودينية وتقنية تساهم بدورها في تنظيم المجتمع، ولكنَّ السياسة تظلُّ أبداً القوَّة المنظِّمة بامتياز لهذا المجتمع.

لنا أن نفضِّل العدالة على النظام، ولكنَّ شيئاً ما يظلُّ أكيداً: هي السياسة نفسها التي تفرض النظام والعدالة والمساواة والتراتبية في النسيج الاجتماعي.

لا يستمدُّ المجتمع وحدته من السياسة، فهو موحَّد لأنَّه سياسي أصلاً، فدورها إذن أساسي دون أن ننسى أنَّ كلَّ تنظيم يمكن أن يتحوَّل إلى فوضى، أو إلى شكل آخر مختلف كلياً عمَّا كان عليه. إنَّ العنصر الأساسيَّ الذي يلعب دوره هنا هو السياسة ذاتها، فهي كما وصفها «أفلاطون»: «الحائك الملكيُّ»!

ومع أنَّ المجتمع سياسي بذاته، فإنَّنا لا نستخلص من هذا أنَّ كلَّ ما هو اجتماعي ذات طبيعة سياسية، فالمجتمع والسياسة ليسا مفهومين متعايشين مع بعضهما، على عكس ما تطرح بعض النظريات التي تضفي على جميع العلائق الاجتماعية صفة السياسة، فالتزاوج بين ما هو اجتماعي وسياسي يرتكز على غموض فكرة «الاجتماعي» و«السياسي» التي تأخذ معنى نظرياً واجتماعياً كصفة لكلِّ ما يتعلَّق بالمجتمع مرَّة، وتأخذ معنى عملياً مرتبطاً بالأهمية التي أخذتها المسألة المسمَّاة اليوم «الوضع الاجتماعي» مرَّة أخرى، وفي جميع الحالات تستبعد الفلسفة «الظواهراتية» للمجتمع الأمر في أذهان أولئك الذين يعتقدون باتِّحاد ما هو سياسي بالاجتماعيِّ لأنَّهم يتغافلون عن التعارض الذي لا بدَّ منه بين هذين الجوهرين!

تشكِّل العلاقات الاقتصادية والدينية والأخلاقية، وذلك في بعض من مظاهرها الهامَّة علاقات اجتماعية، أو على الأقل تلعب دوراً اجتماعياً محدَّداً أحياناً، ومع هذا نخطئ إذ نشبِّهها بالسياسة بكلِّ بساطة، لا أحد يعترض بأنَّ الدين قد يتحوَّل إلى ظاهرة سياسية عندما يعبِّر عن قوَّة مهيمنة، أو عندما تتحوَّل المعارضة المذهبية ـ الطائفية إلى صراع مسلَّح، وكذلك الطبقة الاجتماعية التي تصبح منظَّمة سياسية حين تنغرس، حسب المفهوم الماركسيِّ بذرة في تربة المجتمع كيما تنمو قريباً كحرب أهلية، ومع هذا لا يأخذ الدين ولا الاقتصاد في شكليهما كعلاقات اجتماعية صفة الجواهر للظواهر السياسية، إنَّ كلَّ ما يمكن قوله بهذا الصدد يتلخَّص في فهم العلاقات كسياسة بشكل خاص.

تعني السياسة كجوهر قوّة المجتمع التي تُتَرجم إلى أفعال مادية ممكنة، مثلها مثل العلم مثلاً، والذي يمثّل قوّة معرفية يحوّلها العلماء إلى أفعال.

وكما أنَّ العلم ليس القوّة الوحيدة للمعرفة، فالسياسة هي أيضاً ليست القوّة المنفردة للمجتمع، إذ هناك قوى أخرى تلعب دورها فيه، وأشكال أخرى غير المعرفة العلمية للمعرفة.

نحن ندرس، خاصّة في أيامنا هذه، فكرة ما دون أن نعزوها إلى العلم، وقد يحدث أنَّ السياسة هي الأخرى تستثمر بعض العلاقات الاجتماعية كالاقتصادية والدينية ولكنَّها لا تستطيع أن «تجرِّدها» من جوهرها الخاصِّ بها، بهذا المعنى يجب أن نفهم فكرة أنَّ المجتمع سياسة بشكل مباشر، فالعلاقات السياسية بطبيعتها علاقات اجتماعية، ولكنَّها ليست سوى علاقات اجتماعية خاصَّة ضمن غيرها من العلاقات. فإذا كان المجتمع كليّاً سياسة، فالصراع الاجتماعيُّ يتَّخذ بالضرورة شكل الصراع السياسيِّ الخالص عكس ما نراه في التجربة التي تحاول أن تبيِّن لنا الصراع المستمر بين الجواهر، والذي يبدو فيه الصراع السياسيُّ مظهراً فقط، في هذه الحالة علينا أن ننظر إلى فكرة «المجتمع السياسيِّ» نظرتنا إلى المعنى الذي استخدمناه في طرحنا لـ «المعرفة العلمية»، والتي هي شكل خاص للمعرفة، بينما تأخذ فكرة المجتمع السياسيِّ شكلاً خاصَّاً للمجتمع نفسه.

السياسة هي مقرُّ الوحدة الاجتماعية ومركزها، فهي تستخدم الوسائل والإمكانيات السياسية الخالصة، ولا تتردَّد في استغلال القوى الاقتصادية والدينية والأيديولوجية والأخلاقية لمصلحتها.

من جهة أخرى نرى أنَّ القوَّة الموحَّدة للسياسة تأخذ، مثلها مثل كلِّ القوى الأخرى كالاقتصادية والدينية شكلها الخاصَّ بها من أجل إضفاء صفة الوحدة على مجتمعها!

بقي أن نحدِّد طبيعة هذه الوحدة السياسية، إذ أنَّه مادياً لا يوجد اتصال مباشر يربطنا بالمجتمع العالميِّ الشامل، بل بمجتمع أو ببعض المجتمعات فقط، والمسؤول الأكبر عن تقسيم المجتمع إلى فئات مستقلَّة هو السياسة بطبيعة الحال، نقول إذن إنَّ الوحدة السياسية جزئية، بمعنى أنَّها لا توحِّد أبداً المجتمع البشريَّ بكليَّته، ولكنَّها توحِّد مجتمعاً بعينه، لأنَّه لا يوجد مجتمع كوني، وذلك تبعاً لقواعد السياسة الأولية، والتي لا تميل إلى «العالمية» شأنها شأن الدين أو العلم أو الأخلاق أو الفن.. إنَّها توحِّد مجموعة من البشر في مواجهة مجموعة أخرى، أي أنَّ المجتمع البشريَّ منظَّم سياسياً

على وجه الأرض بأكملها، ولكن بطريقة مقسَّمة إلى مجموعات، تتشبَّث كلُّ واحدة منها بوحدتها الخاصَّة بها[1].

تستمدُّ السياسة وجودها من التغاير والتباين الاجتماعيِّ، وحتَّى الأخلاقيِّ المنفتح على العالم، فالقانون السياسيُّ بطبيعته قانون خاص، توافقي، بينما لا يوجد هناك حالة توافقية في الكون، إنَّ عبور الحدود يعني في أغلب الأحيان فقدان المواطنة [في المعنى الشامل للكلمة] لأنَّ الفرد يدخل في شكل آخر للعالم، وأنواع جديدة للمؤسَّسات والعادات وأشكال أخرى للحياة والتفكير، فالحدود تستبعد ما تبقَّى، وتضفي على الحرب معناها، وتعطي تعريفاً للأجنبيِّ، وتحدِّد الشروط التي تعصف بالكائن البشريَّ، فتحيله إلى كائن مضطرب، غريب عن نفسه: إنَّها شروط النفيِّ، والاستبعاد، واللجوء، والطرد.. الخ.

إنَّ الحدود هي التي تضلُّ، وتحيِّر الإنسان كمواطن، وتفصل بين البشر، وتلعب بنفس الوقت دور عامل التوحيد في التجمُّع وتوجيهه، وهي الصفة الخاصَّة للحدود.

المجتمع السياسيُّ مجتمع مغلق وذلك لسبب ثان: إنَّها روح الخصوصية بالذات، إذ نجد أنَّ كلَّ مجتمع سياسي قابل للزوال يشكِّل وطناً، ويحتفظ بتراث ما، فالخصوصية التي تتمتَّع بها المجتمعات هي ما تثير في مواطنيها قِيم الفضيلة في حالة الشعور بخطر خارجي يداهمها، أو بوجود وضع استثنائي يهدِّد سلامتها، لا شيء أكثر خطراً على زوال الدول أو الإمارات من غياب التراث، بينما تظلُّ هذه الدول والإمارات صامدة رغم الاضطرابات والتصدُّعات الداخلية مهما بلغت من قوَّة، فهي تنتهي دائماً بالحفاظ على وحدتها السياسية، حتَّى بعد حالة تمزُّق أوصالها، أو في حالة الاحتلال الأجنبي.

إنَّ المجتمع الذي يفقد الوعيَّ بالدفاع عن مصلحته المشتركة، أي المجتمع الذي يتنكَّر لأصالته يفقد مباشرة كلَّ شكل من أشكال التلاحم الداخليِّ، ويتشتَّت شيئاً فشيئاً، حيث يجد نفسه أخيراً في حالة انحطاط، يعاني القانون الخارجيَّ الذي يتحكَّم به. فالخصوصية شرط حيوي لكلِّ مجتمع سياسي، ومع هذا من الصعوبة أن

---

[1] يقول «س. شميث»: ينتج عن مفهوم السياسة «تعدُّدية» الدول في العالم، فالوحدة السياسية تفترض إمكانية حقيقية لوجود العدو، ومن ثمَّ وجود وحدة سياسية أخرى تتعايش معها، سيظلُّ دائماً على وجه الأرض طالما ظلت الدولة ضمن دول أخرى، وسوف لن تكون هناك «دولة» عالمية تمتدُّ على جميع هذه الأرض لتجمُّع البشرية. إنَّ العالم السياسيَّ عالم تعدُّدية، لا وحدة كما يحلم البشر!

نحصر ـ على مستوى المفاهيم ـ فكرة المصلحة المشتركة كالصحَّة مثلاً، فهي مجموعة من العناصر المعقَّدة والمتنوِّعة، ذات صفات لغوية، ثقافية، اقتصادية، عنصرية، عاطفية تتعلَّق بالتقاليد والتاريخ نفسه. إنَّ كلَّ واحد من هذه العناصر، وذلك تبعاً للأزمنة والظروف يأخذ الأوليَّة الأيديولوجية كسند لخصوصيته، ولكنَّه لن يكون قويًّا بما فيه الكفاية دون دعم العناصر الأخرى، ومساندتها، فالحيادية نفسها تلعب دور الخصوصية السياسية. إنَّ نجاح القومية يستمدُّ أسبابه من تعلُّقه بهذه الخصوصية وتمجيدها، فالجماعة ما أن تعي خصوصيتها حتَّى تبدأ البحث عن تشكيل مجتمع سياسي مستقل. إنَّ المصلحة المشتركة تلهم الشعوب في تطلُّعاتها نحو غاياتها البعيدة التي تتحقَّق بالإرادة القائمة على الشعور الجماعيِّ، وبالقدرة الناجعة على مواجهة الأخطار المتوقعة. ومهما يكن من أمر، فالمجتمع السياسيُّ عبر الخصوصية نفسها، يغضُّ الطرف في كثير من الظروف عن خرق القانون الأخلاقيِّ الكونيِّ، ويبرِّر في شروط استثنائية الحرب والقتل، والكذب، والسلب، والنهب... إنَّ كلَّ هذه الأفعال القذرة ليست مبررة فحسب، بل هي جديرة بالتقدير والتبجيل... والأوسمة!

يظلُّ المجتمع السياسي مغلقاً بسبب التجربة السياسية نفسها، فالحياة السياسية معركة وصراع دائم، ممَّا يعني أنَّ المجتمع السياسيَّ مضطر أن يحدِّد نفسه لكي يعيِّن أعداءه ومنافسيه، فالمهمَّة السياسية مزدوجة:

من جهة عليها أن تحدِّد نفسها، وأن تنتظم داخل حدودها من أجل إحلال السلام والنظام، ومن جهة ثانية عليها أن تدافع عن نفسها ضدَّ الجماعات البشرية الأخرى فتعمل على إنهاك أعدائها وإضعافهم دون النظر إلى طبيعة النظام التشريعيِّ الداخليِّ سواء أكان نظام مساواة أم نظام طبقات:

فالنظام مغلق بذاته، وهو يفترض مسؤوليات وموانع إلزامية، فلا وجود لعدالة دون طاعة إرادية أو قسرية[1].

الإنسان ليس حرًّا في أفعاله أو رغباته ككائن اجتماعي، فهو يخضع إلى واجب سياسي عليه أن يلتزم به، ومن جهة ثانية نجد أنَّ المجتمعات بدورها تخضع لنفس

---

[1] نجد عند «ماكس فيبر» الفكرة التي تطرح النظام كحالة مغلقة، فهو الذي وضع المجتمع المغلق والمنفتح قبل «برغسون» بوقت طويل في كتابه «الاقتصاد والمجتمع» الفصل الأول، والذي ظهرت طبعته الأولى بعد وفاته عام 1921.

المبدأ، فكلّ استقلالية لمجتمع تعني تحديداً له، وتفرض عليه تعدُّدية دول مستقلّة بدورها! دون هذا التقسيم تفقد مفاهيم «القانون الدوليّ» و«العلاقات» و«السياسة الدولية» كلّ معانيها المطروحة.

تحاول النظريات ذات النزعة الإنسانية هدم الحدود التي تقيمها الدول فيما بينها، وفتح أبواب السياسة على مصراعيها للأخوَّة بين البشر والأمم.

عبثاً كلُّ ما تحاوله هذه النظريات، إذ طالما أنّنا ندرس السياسة كما هي على أرض الواقع لا كما نريدها أن تكون، فإنّه يترتّب علينا فهم الأسباب الكامنة وراء هذا الفشل، فلا نكتفي بالتأكيد على أنّ هؤلاء المنظِّرين ما أن يستولوا على السلطة حتّى يبدأوا بالانغلاق على أنفسهم، بل علينا شرح موقفهم الذي يضطرُّهم إلى ما يقومون به، إنّ كلّ عقيدة إنسانية جديدة تأخذ حذرها من مناصري عقيدة مناهضة لها، فهي بالتالي تستدعي أعداءها بالضرورة، في الواقع لا توجد نظرية دون محاولات لدحضها وردِّها، ذلك لأنّها تضع نفسها في مواجهة نظريات هي الأخرى تدّعي بناء الألفة والانسجام بين الشعوب! هكذا نجد أنّ المسيحية والليبرالية والاشتراكية عدوَّة لبعضها رغم وعودها المشتركة ـ من حيث المبدأ ـ بإقامة السلم العالميِّ، ولكنّ قوَّة الأشياء نفسها هي ما تصنع الحقيقة: من حيث الجوهر لا يمكن لعقيدة أن تضمّ جميع البشر مهما كانت ادعاءاتها، إذ نجد أنّه ما أن تتفق النظريات الإنسانية والعالمية مع السياسة حتّى تأخذ شكلاً لا يطاق من الانغلاق على نفسها! علينا أن نفهم أنّ التسامح ليس من صفات العقيدة أو المبدأ أو الفكرة، بل هو موقف يتبنّاه البشر للتعبير عن ذواتهم فحسب.

هناك شروط مادية بحتة تساهم في تحويل المجتمع السياسيِّ إلى مجتمع مغلق: إنّها المجموعة المتنوعة لعدم العدالة الطبيعية بالذات.

لا أحد يعترض على أنّ العدالة فكرة كونية، لهذا فهي ستظلُّ أبداً مجرَّد فكرة، بل مثال في الأذهان، بينما اللا مساواة فهي مصدر للتعدُّدية، وبهذا المعنى تكون سياسية للغاية. نسمِّي «اللّا مساواة» التي نتكلّم عنها هنا «جيو سياسية» تشكِّل استمرارية لكلِّ الأنشطة السياسية، يختلف دورها من مجتمع لآخر[1].

---

[1] لعبارة «جيو سياسي» سمعة سيئة لأنّها كانت إحدى المفاهيم الأساسية للنازية التي عرَّفتها بأنّها: نظرية الدولة كتنظيم جغرافي وظاهرة مكانية.
بعد الحرب العالمية الثانية حاول [كابروسكي وهننك] تهذيب هذه العبارة دون اعتبارها علماً لذاته، بل مجرَّد منهج للبحث أصبح فيما بعد فصلاً ذا أهمية قصوى في العلم السياسيِّ المعاصر.

هناك اختلاف بيِّن بين عوامل اللاَّ مساواة المادية:

ـ أولاً الشروط الاقتصادية، حيث نجد مقاطعات وبلداناً فقيرة في مصادرها، بينما هناك أراض أخرى غنية وخصبة ممَّا يُنْتج التنوُّع الذي يؤثِّر في التوجيه السياسيِّ، ويؤدِّي إلى اختلاف البلدان في قدرتها على مواكبة التطوُّر الاقتصادي.

يأتي دور عامل الشرط الجغرافيِّ، إذ من المهمِّ النظر إلى هذا الشرط بجديَّة وحذر، فوجود البلد الجغرافيُّ يحدِّد مصيره من حيث موقعه كجزيرة، أو كونه يشرف على البحر مثلاً. إنَّ كلَّ وحدة سياسية تتحكَّم بحدود معينة، ولا يوجد شبه بين هذه الوحدات في حدودها، فلكلٍّ واحدة مظهرها الخاص.

أخيراً هناك الشروط الديموغرافية، ليس فقط من حيث أنَّ سياسة البلد تختلف حسب قوَّة أو ضعف شعبها، ولكن تبعاً لكثافة ما تتمتَّع به من الكيلومترات، والعلاقة بين عدد السكان والأرض التي يعيش عليها، أضف إلى هذا التأثيرات الناجمة عن طبيعة السكان ريفياً أو مدنياً في غالبيته العظمى، تلك التأثيرات التي تلعب دوراً حاسماً في شكل الحياة، الذي يوجِّه بدوره الحياة السياسية.

لا مجال هنا للدخول في تفاصيل هذه الشروط الجيوسياسية، علينا فقط أن نشير إلى أنَّها تبيِّن على نطاق واسع أصالة كلِّ مجتمع سياسي، وتساهم إلى حد بعيد في تحديد هويته، نضيف أخيراً أنَّه مهما كان المثال الذي يطرحه المجتمع، لا نجد صعوبة في فهم سياسته، خاصَّة الخارجية منها، والتأثير الحاسم في توجه هذه السياسة.

نرى بوضوح الآن العلاقة الحميمة بل التحليلية بين الصفة التقسيمية للوحدة السياسية، والحركة الداخلية للمجتمع السياسيِّ التي تقوده نهائياً إلى تشكيل مجتمع مغلق.

في الواقع لا يوجد نظام أو تلاؤم أو دفاع فعَّال ضدَّ الخطر الخارجيِّ أقوى من هذا الشرط المزدوج، الاتحاد السياسيُّ يعني وحدة البشر في مجموعة، وفصلهم إلى فئات، ومع هذا علينا ألاَّ نأخذ هذا الفصل بسوء النية، بل فهمه كحالة اجتماعية محضة: إنَّ كلمة «مغلق» لا تعني السكونية والجمود، فالمجتمع السياسيُّ ليس منطوٍ على نفسه أبداً، غير آبه بما يحدث خارجه، بل على العكس تماماً، هو يؤثِّر ويتأثَّر بالتغييرات التي تحدث في المجتمعات الأخرى، ما نعني هو أنَّه يوجد حدود بين المجتمعات السياسية تجعل من كلٍّ واحدة وحدة سياسية مستقلة، منفصلة عن الأخرى، وقد تدخل معها إذا اقتضت الحاجة في صراع حتَّى الموت.

داخل تلك الحدود تتبع الحياة السياسية مسيرتها الخاصَّة في السلم الاجتماعيِّ أو في الظروف المضطربة التي تمرُّ بها، أي أنَّ كلَّ مجتمع يتطوَّر حسب مهاراته الخاصة.

تتنوَّع أعداد الوحدات السياسية، بيد أنَّه طالما يظلُّ الإنسان كائناً اجتماعياً، فسيظلُّ دائماً مجتمعان أو مجموعتان على الأقل في تعارض وتنافس، فلا مجال لأن نتوقَّع أو أن نأمل أنَّ المجتمع عبر صيرورته التاريخية ينفرج تدريجياً ثمَّ يتوسَّع حتَّى يصبح مجتمعاً مفتوحاً كليّاً على المجتمعات الأخرى، إذ لا نعبر من حالة الانغلاق إلى الانفتاح من خلال التطوُّر البطيء، أو التراكم الثقافيِّ، أو تبعاً لقانون تاريخي للتقدُّم. بمعنى آخر، لا مجال لتحوُّل المجتمع السياسيِّ إلى مجتمع أخلاقي ينشده الحالمون، إذ هناك فرق في الجوهر بين السياسة والأخلاق، فالواحدة منهما ليست امتداداً ولا تتويجاً للأخرى، قد يكون من الممكن وجود اتفاق ديالكتيكي في بعض النقاط، ولكنَّ الخلاف بينهما يظلُّ قائماً بانتظار الحدث القادم، إنَّ مجتمعاً أخلاقياً وسياسياً بنفس الوقت قد يوجد فعلاً، ولكن وجوده هذا يظلُّ مجرَّد صدفة سعيدة يحظى بها تاريخ البشر وهو ماشٍ إلى قدره المرسوم له.

وكما أنَّ الوحدة السياسية ليست ثابتة، أو مستقرَّة على الدوام، فهي تبحث عن التنوُّع عبر التناقضات الكثيرة التي تعرِّض نسيجها الاجتماعيَّ للاضطراب والتمزُّق، وتحاول بكلِّ قوَّة تجاوز تلك التناقضات، ما أن يتصوُّر مجتمع ما أنَّه توصَّل إلى استقرار ثابت ودائم، وهي حالة تمثِّل مصدراً للتراخي والوهم، حتَّى يستيقظ على قرع ناقوس خطر مداهم، أو كارثة على أبواب مدينته، إنَّ الحياة لا تتوقَّف في الجسم الاجتماعيِّ، طالما أنَّه ليس كلُّ ما هو اجتماعي سياسيٌّ بالضرورة، فهناك دائماً قوى عصيَّة تقتحم الوحدة السياسية بلا هوادة، خاصَّة حين تعتقد ـ خطأ أو صواباً ـ أنَّ هناك ما يعرقل نمو المجتمع وازدهاره! نستطيع اختصار تلك القوى بما يلي:

أولاً النشاطات ذات النزعة الإنسانية الشاملة كالأخلاق، والدين، والفنِّ، والثقافة.. تلك النشاطات التي ترفض الانغلاق السياسيَّ على نفسها وذلك لطبيعتها بالذات، وطالما هي من حيث المبدأ تنكر الحدود باسم حريَّة الفكر.

هناك أيضاً المجموعات، وشبه المجموعات ذات الصبغة السياسية، والأحزاب والتجمُّعات الأخرى التي تحاول أن تصادر الوحدة السياسية لمصلحتها والتي لا يتردَّد بعضها بهدم تلك الوحدة إذا رأت غايتها في ذلك. على كلِّ حال حتَّى التنافس الديمقراطيُّ بين تلك المجموعات قد يعوِّض في بعض الحالات الوحدة السياسية تلك، في

النهاية ينشد الإنسان، ككائن اجتماعي بطبيعته، التحرُّر من أغلاله السياسية، والتمرُّد على استبداد المجتمع وقهره، وهذا ما سماه «كانت»«اجتماعية اللاّ اجتماعية» التي يعيشها البشر، أي محاولاتهم العيش في مجتمع مع شعورهم بالنفور من هذا العيش، وهذا الشعور يظلُّ مصدر تهديد بالنسبة للجماعة، فالإنسان اجتماعي لأنَّه يشعر بتفوُّقه من خلال إمكانياته الطبيعية التي تظهر في المجتمع، ولكنَّه بنفس الوقت يميل إلى العزلة والتفرُّد، لأنَّه يجد في نفسه النزعة اللاّجتماعية التي تدفعه إلى الرغبة في توجيه كلِّ شيء حسب إرادته هو[1].

إذا لم تتمكَّن الجماعة السياسية من السيطرة على هذه القوى العصية، ستجد نفسها في حالة ضعف وتهالك يهدِّدها، ولكنَّها لا تستسلم أبداً، إذ سرعان ما تولد مجدَّداً، ولكن بشكل آخر، يتقبَّل جزئياً أو وهمياً متطلبات هذه القوى، ومن ثمَّ التحكُّم بها، وتلك هي المهمة الملقاة على عاتق الجماعة التي تنشد الثبات والاستقرار.

إذن، فالمجتمع هو معطى سياسي بنفس الوقت لأنَّه محكوم بتنظيم يقوم به النشاط السياسيُّ، وأنَّ كلَّ فرد فيه يولد ويعيش ضمن مجموعة خاصَّة ذات شرائع وقوانين محدَّدة تحكمها، ممَّا يعني أنَّه يعيش في جزء من هذه الأرض ذي حدود وأنظمة ترسمها المؤسَّسات التي تشكِّل دعائم التعدُّدية.

صحيح أنَّ فكرة مجتمع بشري واحد ليست متناقضة بذاتها، ولكنَّ المجتمع سياسياً يظلُّ معطى على شكل تنافر وتباين للمجموعات، ولتعدُّد الوحدات السياسية: هذا التقسيم سيظلُّ إلى اللّا نهاية، طالما وجد الإنسان كإنسان، رغم أنَّ الحلم بمجتمع واحد شامل للبشرية جمعاء، وتصوُّر غاية نهائية له رافق خيال البشر في مسيرتهم التاريخية.

إذا ما تحقَّق مثل هذا الحلم، فإنَّنا لا نتكلَّم عن مجتمع سياسي في هذه الحالة، بل عن مجتمع أخلاقي يتحوَّل فيه الإنسان إلى كائن آخر غير الذي نراه، في النتيجة لا يمكن للتحليل الذي لا يأخذ بالحسبان التقسيم الحدوديَّ، وتناقض المجموعات فهم الظاهرة السياسية في حقيقتها الواقعية.

---

[1] I.E. Kant, «Idée d'une histoire universelle au point de vuecosmopolitique», dans La Philosophie de l'histoire, trad, Piobetta, Paris 1947. P. 64.

«كانت»: فكرة مجتمع عالمي من وجهة نظر كونية، في كتابه: فلسفة التاريخ، ترجمة «بيوبيتا» باريس 1947، ص64.

السياسة جوهر بذاتها، وذلك في المعنى المزدوج الذي يتضمَّن من جهة المقولات الأساسية الراسخة في طبيعة الوجود البشريِّ، ومن جهة ثانية الحقيقة المنسجمة مع نفسها رغم تنوُّع القوى والأنظمة وتغيير الحدود على وجه الأرض، بمعنى آخر ليس الإنسان من أوجد السياسة أو المجتمع، بل السياسة التي ستظلُّ كما هي عليه دائماً في نفس المعنى حيث لا يمكن لنا أن نطرح علماً غير الذي بين أيدينا منذ البدء.

من العبث التفكير بوجود جوهرين مختلفين للعلم، أي وجود علمين يمتلكان أوليَّات متعارضة، وإلاَّ أصبح العلم متناقضاً مع نفسه. إنَّ الحدس الأساسيَّ للعلم هو تطابقه مع نفسه منذ أن بدأ الإنسان التفكير علمياً. لقد اختلفت الأفكار حول العلم عبر العصور، ولكنَّها لم تختلف حول جوهره الخاصِّ، وإلاَّ فقد مفهوم العلم معناه، ولاستطعنا أن نسمِّي «علماً» أيَّة معرفة أو عملية إدراك!

كذلك الفنُّ ونقيضه، إذ لا يوجد هناك جوهران للفنِّ، بل هو الفنُّ فقط، ولا يخرج مفهوم السياسة عن هذا الإطار: إنَّ سوء الفهم ناتج عن الخلط بين السياسة والعمل السياسيِّ كنشاط عملي. ولسوء الحظِّ كثيراً ما نصدف الكتَّاب والمفكرين يدرسون تحت تأثير الفلسفة السياسية أشكال التنظيمات التاريخية الصرفة والمتعلِّقة بالشروط التاريخية المؤقتة.

علينا التركيز دائماً حول النقطة التالية: إنَّ العمل السياسيَّ نشاط عرضي طارئ، يأخذ أشكاله المختلفة حسب الظروف في خدمة التنظيم العمليِّ للمجتمع، أي أنَّ العمل السياسيَّ مرتبط بالذكاء والإرادة وحريَّة الفرد، وهو ما يضفي على المجتمع صفاته وأشكاله الخاصة، ويقيم الاتفاقات والمؤسَّسات والقوانين، ويغيِّر الظروف ممَّا يسمح للإنسان بالتأقلُم مع الشروط المختلفة في الزمان والمكان.

أمَّا السياسة فهي لا تخضع للرغبات وأهواء الإنسان الذي لم يستطع أن يكون سوى ما هو عليه فعلاً، وهو لا يستطيع أن يلغي السياسة وإلا فسيلغي نفسه بالذات، يشكِّل الإنسان نفسه في النشاط السياسيِّ بنفس الوقت الذي يشكِّل المجتمع الذي يعيش فيه، إنه ليس أعزلاً في مواجهة المجتمع أو الطبيعة، فهو يتحكَّم بالطبيعة عن طريق التقنية العلمية التي أوجدها، ويدير المجتمع عبر الاتفاقيات والتفاهم بين الجماعات، ولكن ضمن الحدود التي ترسمها له «أوليَّات» السياسة، كلُّ هذا بفضل الوحدة السياسية التي تستعين بدورها بالدين، والاقتصاد، والنشاطات البشرية الأخرى: إنَّ خالق الأشياء سيدٌ على الأشكال، لا على الجواهر!

هذه هي نقطة الانطلاق في بحثنا، فلا ندَّعي امتلاكنا الحقيقة اليقينية كاملة، ولكنَّنا نعتقد أنَّنا نقترب من فهم التطوُّر التاريخيِّ الحقيقيِّ الذي يعيشه البشر، وكذلك من فهم التجربة العامَّة لهم - وهذا فضل لا يمكن إنكاره.

نعترف أنَّه لا يوجد دليل مباشر أو مطلق لحقيقة الأشياء، ولكنَّ النظريات المعارضة لا تمتلك هي الأخرى هذا الدليل المباشر أو المطلق، بل ما يعوزها أكثر من ذلك، فهي لا ترى أنَّ التاريخ والتجربة وحدهما كفيلين بكشف الحقيقة لبحثنا، ولهذا نعتقد أنَّنا على الطريق الصحيح الذي سيقودنا إلى فهم القواعد السليمة التي كنَّا قد طرحنا منذ البداية.

الفصل الثاني
أصل السياسة

تظلُّ المشكلة التي ناقشناها في السؤال الذي نحاول الإجابة عليه، وهو هل للسياسة جوهر أم لا، تشكّل النقطة الحاسمة في الفكر السياسي!

اتَّخذ الفلاسفة وعلماء الاجتماع السياسيون اتجاهات مختلفة لحلّ هذه المشكلة التي واجهها الأيديولوجيون وعلماء اللّاهوت أيضاً قبل أن يتّخذ كلُّ واحد منهم طريقه الخاصَّ، حيث ظلَّت المرونة والطلاوة اللفظية سائدة على التجربة الدامغة المضنية لكلِّ خيبات الأمل، والفشل المتراكم للأجيال البشرية عبر العصور.

يتلخَّص الخلاف في الخيار التالي:

- أعلينا أن نحكم على السياسة كما هي، أم كما يجب أن تكون؟

بلا شكّ أنَّ الطريق الأول ليس مثيراً رغم وضوحه إذا ما قيس بالاتجاه الآخر، فالحكم على السياسة كما هي يعني تحديداً الاعتراف بأنَّ الإنسان في طبيعته يحاول تنظيم المجتمع وتربيته على الدوام، أي فهم الإنسان وهو يحاول تحقيق أهدافه من خلال الطرق السياسية، وإلاَّ فلا معنى لكلِّ تلك الجثث التي زرعها في دروب التاريخ، والتي على الذاكرة البشرية أن تتخلَّص منها بأسرع ما يمكن. على هذا يتبرأ الأنبياء وكلُّ الذين كافحوا من أجل الأهداف النبيلة من المسؤولية والفضيحة التي تقع على كاهل الساسة وعلماء الاجتماع والمشرِّعين الذين يعتقدون أنَّهم يستطيعون استنتاج تحليل موضوعي وعلمي للمجتمع والسياسة كقرائن وإرشادات أكيدة حول مستقبل البشرية. إنَّهم بهذا الطرح الذي يفرضون به الأخلاق والقيم الأخرى يجرِّدون التحليل من قيمته، إذ من الخطأ الاعتقاد أنَّ الأخلاق أو الدين أو أيَّة غاية إنسانية أخرى قد تتجاوز السياسة ذات يوم، كلُّ تلك الجواهر ثابتة وخالدة، ولا يمكن لواحدة أن تبعد الأخرى، والإنسان ما هو سوى رهان لتنافسها وتناقضاتها التي لا تنتهي، ولا يمكن أن تنتهي!

إذا كان المجتمع معطى للسياسة، أي إذا كان الإنسان كائناً سياسياً بطبيعته، فلا المجتمع ولا السياسة قد بنيَا اصطناعياً، بمعنى آخر:إذا كانت السياسة نفسها جوهراً أصلياً، فلا يمكن إذن استنتاجها أو اختزالها إلى ظواهر اقتصادية أو تشريعية أو إلى غيرها، فكلُّ جوهر يخضع إلى أوليَّاته الخاصَّة ويمتلك غايته بنفسه:

إنَّه يحظى بتشريعه الذي يمتدُّ إلى نطاق محدَّد للحياة البشرية. في النتيجة تظلُّ السياسة كنشاط مادي مستقلَّة عن النشاطات الأخرى، حتَّى لو تجاوزت أحياناً حدودها لفرض سلطتها عليها، مثلها مثل العلم الذي لا يحلُّ محلَّ الأخلاق أو الميتافيزيقيا، لأنَّ كلَّ واحدة من هذه النشاطات تتمتعُ بمنطقة نفوذ خاصَّة بها حسب قواعدها الأساسية، فلا يمكن حلُّ المشاكل الميتافيزيقية علمياً، ولا حلُّ المسائل العلمية عن طريق الميتافيزيقيا، وكذا السياسة، فهي لا تشبه سوى نفسها، لأن الإنسان كائن سياسي، فلا يمكن إذن تبرير السياسة بذاتها، بل تبرير بعض أشكال السلطة كالديمقراطية مثلاً، أمَّا السياسة نفسها تظلُّ خارج نطاق الاختيار.

يقودنا الادِّعاء بتبرير السياسة إلى خلاف دون حلّ، طالما أنَّه من أجل تبرير أوليَّاتها علينا أولاً اكتشاف مقوِّمات هذا التبرير، وهكذا إلى ما لانهاية...!

بيد أنَّ هذا لا يعني عدم فائدة البحث في ماهية السياسة، فالمنهج التبريريُّ ليس سوى طريقة لمعالجة هذه المشكلة، وهو الأكثر ممارسة في هذا المجال، بينما المنهج الآخر، والذي سنسميه «المنهج البرهانيُّ» فهو يتمثَّل في شرح هذه الماهيَّة من خلال أوليَّاتها، من المهمِّ إذن إزالة العراقيل أمام المنهج التبريريِّ ذاك لتمهيد الطريق أمام تفسير وإيضاح مفهوم السياسة نفسها.

يحاول المنهج التبريريُّ بشكل عام بناء حقيقة على حقيقة سابقة عليها، بصيغة أخرى يحاول أن يستمدَّ الحقيقة من غيرها، أو أن يضعها في نفس المستوى الذي يشرح فيه الاقتصاد مثلاً. بهذا يطرح المنهج التبريريُّ مسألة أصل السياسة منذ البدء، بينما نعتقد أنَّ كلَّ المسائل المتعلقة بالأصول سيئة للغاية، لأنَّها تشرح فكرة أو حقيقة من خلال فكرة أو حقيقة أخرى غريبة عنها، في هذه الحالة يمكن أن نجد سبب السياسة في غيرها، بينما لا يوجد أصل للسياسة كجوهر خارج السياسة ذاتها.

لا مجال لاستعراض النظريات التي بحثت في أصل السياسة، فالمصطلح الاسميُّ لا يعني شيئاً هنا، وعلى النقد أن يكرِّر براهينه وحججه المتشابهة، تلك البراهين والحجج تتلخَّص في عناوين أساسية ثلاثة: الفئة التي تحيل السياسة إلى واقع بدائي كما

يسمُّونه سابق على السياسة، والفئة التي تشرح السياسة بالحالة التوافقية، والثالثة التي تجعل من السياسة نتيجة لفساد وانحلال البشرية الأصلي.

يمكن رؤية الواقع البدائيِّ الذي يشرح ظهور المجتمع السياسي عبر تطوُّر بطيء بطرق مختلفة، هذا الواقع قد يتكوَّن من تجمُّع اجتماعي بدائيّ، أو على شكل ظاهرة اجتماعية، أو كمؤسَّسة، أو كحالة نفسية ـ فيزيولوجية ذات اتجاهات اجتماعية.

هناك قلَّة من المفكرين وجدت في التجمُّع الاجتماعيِّ البدائيِّ طبقة شعبية أو جماعة على شكل عشيرة. في أغلب الأحيان كانت العائلة هي التي تشكِّل الأساس الطبيعيَّ للسياسة. إنَّ فكرة العائلة كمجتمع طبيعي وحيد لم تلق اعتراضاً من أحد على الأقل حتَّى يومنا هذا[1].

إنَّنا عادة ما نواجه التسلسل التاريخيَّ بالطريقة الآتية:

تحت ضغط الحاجة، والكوارث الطبيعية المتلاحقة، والعداء القائم بين العائلات نفسها، تتجمَّع بعض من هذه العائلات على شكل مدينة، أو «مُستَعمرة»، وتختار برضاها رئيساً وحيداً، أو مجلساً مشتركاً يدير أمورها. نفترض أيضاً وجود مصلحة مادية تدفع هذا التنظيم البدائيَّ إلى استثمار القوى البشرية من أجل تسهيل استغلال الأرض، ولكنَّنا لو استنتجنا مباشرة من بروز السياسة المزعوم هذا نتائج معيارية، سنجد أنَّ العائلة تشكِّل النموذج المثاليَّ للمجتمع السياسيِّ. إنَّه بلا شكٍّ «بونالد» الذي شرح هذه الفكرة بكلٍّ وضوح، وأشار إلى العائلة «أحادية الزواج» كشكل طبيعي لها، وأنَّ العلاقة الثلاثية: [الأب، الأمُّ، الأولاد] هي التي تمثِّل النموذج الأصليَّ المحتذى للتنظيم السياسيِّ. إنَّ الأب هو صورة السلطة الوحيدة والضرورة في قيادة العائلة، بينما تلعب الأمُّ دور الوزارة والإرشاد التي تنقل الأوامر للأطفال الذين يمثلون «رعايا» عليهم احترام هاتين الوظيفتين[2].

ليس من الضروري هنا الدخول في تفاصيل الصلة بين العائلة والسياسة، ولا في تعداد المجموعات الاجتماعية التي اعتبرتها النظريات المختلفة أساساً للمجتمع السياسيِّ.

---

(1) كان «روسو» قد كتب في العقد الاجتماعي ـ الكتاب الأول ـ الفصل الثاني ـ يقول: «إنَّ التجمُّع الأكثر قدماً والوحيد هو العائلة».

(2) Bonald, Démonstrationphilosophique du principe constitutive de la société, Paris, 1930.

بونالد، برهنة فلسفية للمبدأ المقوِّم للمجتمع، باريس، 1930.

ذلك لأنَّ ما يثير الريبة هو مبدأ التجمُّع اللاسياسيِّ، والذي يعتبر نموذجاً للمجتمع السياسيِّ القادم.

رغم الجهود المبذولة للباحثين، تظلُّ معرفتنا حول التجمُّعات الاجتماعية القديمة [عائلات، عشائر، أقوام] معرفة مجزَّأة، قائمة على الافتراض لا أكثر.

لقد اكتشفنا من ضمن المجتمعات المتخلفة في نظامها العائلة أحادية الزواج، ولكن لا شيء يجيز لنا رؤية النموذج المثاليِّ لهذه العائلة طالما أنَّنا نجد في مجتمعات أخرى متخلفة نفس هذا النوع من الزواج!

كي نحصل على نتائج مقبولة تتعلَّق بأصل السياسة، علينا أولاً أن نكون متأكدين من أنَّ جميع المجتمعات البدائية تشكَّلت بنفس النموذج الذي أخذته العائلة أو القبيلة، وإلاَّ يترتَّب علينا أن نشرح كيف استطاعت السياسة أن تظهر في شعوب لم تعرف هذا الشكل من العائلة، أو لم تكن قد قُسِّمت إلى عشائر وقبائل مختلفة.

يمكن لنا كشف الاستدلال الزائف والمُضْمر في غالبية هذه النظريات، والذي يجد جذوره في التشوُّش واللَّفظ الذي يحدثونه بين ما هو كائن وما يجب أن يكون عبر مقارنة فكرة أصل تاريخي، والنموذج المثالي الذي على الجميع أن يحتذوا به؟

إن نتائج هذا التشوُّش لها آثار لا تعدُّ، لأنَّه برؤيتنا للعائلة كخلية اجتماعية، ونموذج للنظام الاجتماعيِّ، نضفي عليها شرف مواجهة أخطار كبرى!

لا شكَّ أنَّ مجتمعاً سياسياً يقوم على نموذج عائلي كهذا يعرِّض العائلة نفسها إلى حالة من التناسخ السياسيِّ، حيث أنَّ لكلِّ زعزعة تصيب النظام صدى ونتيجة على التنظيم العائليِّ نفسه، بيد أنَّ هذا ليس هو الجوهريُّ في المسألة التي نناقشها هنا:

يبدو أنَّنا نضلُّ الطريق إذا ما تصوَّرنا المجتمع السياسيَّ كتكتُّل ضخم، أو انتشار لتجمُّع عائلي، أو أن نجعل من سلطة الزعيم سلطة أبوية أكثر تشعباً وامتداداً، بهذه الرؤية للأمور يصبح الآباء الطيبون حكَّاماً رائعين سياسياً ولكنَّهم جهلاء!

نحن لا نتجاوز مرحلة العائلة إلى التنظيم السياسيِّ من خلال التُّدرج التاريخيِّ، فهناك اختلاف في الطبيعة بين هذين النظامين في معرفة الفرق الفئوي للخاصِّ والعامِّ [والذي سنبحثه فيما بعد]، علينا أن نفهم من خلال هذا الطرح أنَّ الإنسان ككائن اجتماعي قادر على بناء عائلة من جهة، والدخول في علاقة سياسية من جهة أخرى، ولكنَّه لن يكون كائناً سياسياً هذه المرَّة من خلال توسيع الإطار العائليِّ الذي أقامه، وعلى هذا فالعائلة يمكن أن تتحوَّل إلى موضوع للخلاف الدياليكتيكيِّ بين الخاصِّ

والعامِّ، دون أن يكون بين العائلة والسياسة علاقة منطقية أو سببية، ودون أن تكون الواحدة منهما سبباً لوجود الأخرى. هناك الكثير من العلائق الحقيقية والعادية بين هذين النظامين، بيد أنَّ هذه النظريات لا تجيز لنا معرفة نوعية التدخُّل الغامض الذي أدَّى فجأة إلى ظهور السياسة بكلِّ صفاتها التي نراها، عبر تحوُّل لتجمُّع غير سياسي إلى تجمُّع سياسي كالذي رأينا.

كيف نجيب على الدلائل والبراهين التي قد تبدو حاسمة أحياناً حين تطرح الخاصيَّة المزدوجة للعائلة البطريركية [الأبوية] كجماعة عائلية، وكنظام سياسي في آن واحد؟.

ألا يبدو أنَّه من الطبيعيِّ دعم فرضية أصل العائلة في السياسة؟.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كلَّ ما تقدَّم، سنجد أنَّ السياسة تستند في حالتها هذه على تحاليل سطحية للأشياء. فالنظام العائليُّ الأبويُّ تاريخياً واحد من أنظمة سياسية أخرى كالنظام الإقطاعيِّ، والإمبراطوريِّ، ونظام الولايات، وفي أيامنا هذه نظام «الدولة»، هو إذن ليس سوى واحد من مجموعة مختلفة لتنظيم الجماعة، بمعنى آخر نقول أنَّه كان قد حدث في مسيرة التاريخ أنَّ العائلة كانت في شروط معينة دعامة القوَّة السياسية، مثلها مثل طبقة النبلاء التي تشكَّلت فيما بعد، وقد لا نستبعد أن تلعب العائلة نفس الدور ذات يوم، ومع هذا نرتكب خطأ جسيماً إذا ما قادنا هذا الاحتمال التاريخيُّ إلى إعطاء العائلة دور المصدر لتشكُّل الأنظمة السياسية، نكون بهذا كمن يتَّخذ من العرض التاريخيِّ المؤقَّت والطارئ مبدأ ضرورياً لفهم التاريخ.

يجيز لنا نقد الأصل العائليِّ للسياسة استخلاص نتائج أكثر عمومية حول المجموعات الاجتماعية، إذ يستطيع أي تجمُّع للبشر أن يلعب دوراً سياسياً محدَّداً عاجلاً أم آجلاً، سواءٌ أكان هذا التجمُّع على شكل جماعة عسكرية أم كهنوتية أم طبقة اجتماعية أو نقابة أو أي تنظيم اقتصادي.

لنفترض الآن أنَّ النقابة تتحوّل ذات يوم إلى دعامة للسلطة الشعبية، إنَّ هذا لا يؤدِّي إلى أنَّ المسؤولية السياسية تتحوَّل بطبيعتها أو بقوَّة القانون إلى النقابات، وكذا في جميع التجمُّعات الاجتماعية الأخرى، بما فيها العائلة، تلك هي الضرورات وشروط العصر التي ربما ستجعل من «التكنوقراطية» دعامة للنشاط السياسيِّ في المستقبل. إنَّ الأمر هنا يتعلَّق بمزيَّة ظرفية مؤقَّتة، وبطريقة تتمكَّن فيها السياسة من الاندماج في المجتمع كيما تستجيب بشكل أفضل لقوانين الفعالية التي تتحكَّم بهذا المجتمع!

قد نبحث أيضاً عن أصل السياسة لا في الجماعة، أو المجموعة البشرية، ولكن في الظاهرة الاجتماعية نفسها، أو في المؤسَّسة القديمة.

من الهامِّ قبل كلِّ شيء معرفة فيما إذا كان هذا الشكل المؤسساتيُّ ظاهرة طبيعية للسياسة. تلك مسألة قابلة للنقاش، إذ لا شيء يمنع من التفكير أنَّه في المجتمع الذي سادت فيه مثل هذه الظواهر، تتابعت غيرها لتشكِّل المجتمعات المتلاحقة، إنَّنا لا نملك المعلومات الأكيدة رغم ما نطرحه من فرضيات قد تكون معقولة في كثير من الأحايين، إذ أنَّ مشكلة المؤسَّسة البدائية غير قابلة للحلِّ بسبب الصفات التي تتَّفق عليها كلُّ المؤسَّسات. هنا نظلُ في المواجهة الكلاسيكية للحدث الأول الذي يفتح الستار عن العادة أو العرف أو المؤسَّسة التي نبحث في جذورها.

مهما تكن طبيعة المؤسَّسات فإنَّنا لا نستطيع الجزم بأصالة الواحدة على الأخرى، فهل الملك ـ الكهنوتيُّ سابق على الملك ـ الشرير، قاطع الطريق، التاجر، المحارب، أم هو العكس يا ترى؟ نحن لا نعلم فيما إذا كان هناك ملك أصلاً منذ البدء، أو مجلس حكماء أو تحكُّم أرستوقراطي لبعض العائلات مثلاً! يبدو أنَّه من الحكمة الاعتراف بأنَّ كلَّ هذه الظواهر تتشابه في قيمتها التاريخية من حيث أولويَّتها التي قد نخطئ في ترتيبها، ممَّا يقودنا إلى اختيارات خاطئة بالمثل!

نستخلص بعض النتائج التي تدين التحاليل في رؤيتها للمظهر الأوليِّ للسياسة في المؤسَّسات وتقاليد المجتمعات البدائية. منذ القرن الثامن عشر وجدت هذه الشروح نفسها في مواجهة لم تترك لها المجال للشكِّ في اعتقادنا بوجود أصل السياسة عند «البوليزيين» و«الميلانيزيين» و«المكاناك» و«البابوس» لأنَّ مثل هذا الاعتقاد يفترض معجزة ما أوقفت مسيرة الزمن على بوَّابة تلك الشعوب:

هل «تلك الشعوب» أقرب للبداية منَّا مثلاً؟ طالما أنَّ هذه المجموعات العرقية لا تمتلك تاريخاً واعياً ومنطقياً للعصور البائدة فهي مثلنا تماماً مرَّت بتطوُّرات محدَّدة، وقامت بابتكارات وتجديد في حياتها دون أن تتخلَّى عن كثير من تقاليدها.

ولكنَّ الحقيقة غير ذلك، فقد تعرَّضت هذه الشعوب لتغيُّرات اجتماعية، ولظواهر الهجرة والحروب والغزو وسيطرة مجموعات على بعضها البعض، من المؤكد أنَّ وسائلهم السياسية كانت بدائية، ومع هذا فهم لم يخرجوا عن القواعد الأساسية التي تحكمها، قد يكون المفهوم الذي يطرحه أولئك الذين يحاولون شرح السياسة من خلال التجلِّي الاجتماعيِّ الأوليِّ كالسلطة السياسية مثلاً أكثر دقَّة ورهافة، ولكنَّه

خادع ومموّه بآن واحد، إذ أنَّ هذا المفهوم يعني أنَّ المجموعة هي وحدها التي مارست السلطة بالمعنى الذي «لم يكن أحد يحكم ولكن على الجميع أن يطيعوا».

لنقل أنَّ فكرة السلطة الأوليَّة لم تكن عبثاً حين ننظر إليها بالمعنى البسيط المعياريِّ، وذلك للإسهام في نظرية تشريعية للدولة دون أن يكون لهذه النظرية حقيقة اجتماعية يريد منظروا السلطة السياسية إخفاءها في نظرياتهم عندما يبحثون في قلب المجتمع لكي يثبتوا أنَّ هذه السلطة قد انتقلت من شكلها البدائيِّ المجهول، صفة المجتمعات البدائية نفسها، نحو سلطة فردية، متمركزة في يد شخص واحد، وأخيراً نحو سلطة مؤسَّساتية، صفة «الدولة» الحديثة.

هذا المعنى للتطوُّر قابل للنقاش بسبب فلسفة التاريخ الضمنية التي يفترضها، ولكن قبل كلِّ شيء نجد أنَّ هذه الشروح تقع في الاستدلالات الزائفة التي كنَّا قد أشرنا إليها، فهي تعطي بلا مسوِّغ مؤسَّسات المجتمع المسمَّاة «بدائية» صفات مؤسَّسات أصلية، وتضفي على مجموع المجتمعات المتخلفة خصوصية بعض منها، إذ ليس صحيحاً أنَّ السلطة في كلِّ المجتمعات البدائية كانت مجهولة بلا هوية، فقد كان هناك تنظيمات سياسية فطرية، بدائية، تستند على قوَّة فردية، ولنفترض مع هذا أنَّ التمييز الثلاثيَّ الأبعاد للسلطة: [المجهولة ـ الفردية ـ المؤسَّساتية]، كان يحظى بقيمة مثالية كنموذج، فهو لم يعد قادراً على فهم أصل السلطة أو السياسة، فلا يكفي أن نصف فكرة بـ «اجتماعية» كي نعتقد أنَّنا شرحناها بشكلها الاجتماعيِّ، إنَّ إجراءات كهذه تشبه إلى حد بعيد افتراض ما يطلب إثباته!

نشرح أخيراً أصل السياسة من خلال الشعور الاجتماعيِّ البدائيِّ الذي يدفع البشر إلى التجمُّع في مجتمع مدني.

حسب النظريات يكون وجود رغبة وميل تجاه الغيرية [الفلسفة الرواقية]، وغريزة داخلية نحو الحياة الاجتماعية [لوك]، وتعاطف على صورة مشاركة وجدانية [سميث]، في الواقع كلُّ هذه المفاهيم تهدف إلى بناء المجتمع أكثر من هدفها لبناء السياسة!

هذه المفاهيم تتقبَّل ضمنياً مقولة المجتمع المتسامح المسالم المتآلف، كما لو أنَّ السياسة أضيفت كنشاط يؤكِّد على اتفاق وتفاهم البشر فيما بينهم عبر حالة عاطفية اجتماعية بدائية، ولكنَّ العلاقات الاجتماعية في حقيقة الأمر بعيدة عن هذه الحالة المنشودة، فهي قد تقع في العداء وتضارب المصالح أيضاً، إنَّ غالبية هذه النظريات تغضُّ النظر منذ البدء عن تفحُّص العلاقات السياسية المحضة كالحرب والعداوة، ولا تفهم المعنى الحقيقيَّ لمفهوم السلام مثلاً.

هناك مسألة قد تخطر على بالنا مباشرة، وهي أنَّ هذه العواطف كالغيرية والتعاطف والحبِّ ألا تحدِّد علاقاتنا الخاصَّة مع الآخرين؟

ثمَّ كيف يمكن لها بناء علاقات عامة؟

إنَّ أولى الخصائص الأساسية لمقولة «العامِّ» هي التنظيم، بينما تستبعد كلُّ المفاهيم التي نهتمُّ بها هنا هذه الظاهرة الرئيسية في السياسة، أو على الأقل تقبل بتجمُّع البشر عفوياً وبشكل متآلف إلى حد كبير على أن نترك المجال للعواطف كي تتكلم بدورها.

نستطيع أيضاً أن نعطي فكرة العاطفة الاجتماعية نفس الملاحظات التي أعطيناها للسلطة السياسية، فقط أن نضيف صفة «اجتماعي» على عاطفة ما، بهذا نحن لا نشرح شيئاً، فقط نقوم «بافتراض ما يمكن إثباته» مجدَّداً:

- هل هناك عواطف اجتماعية؟

- طبعاً! إنَّ الأمر لا يتعلَّق بالشكِّ في حقيقة التعاطف أو التضامن الاجتماعيِّ، ولكن بالتساؤل حول إمكانية هاتين الخاصَّتين بإيجاد مجتمع سياسي. إنَّ كلَّ علاقة مع الآخر ليست عاملاً في تشكُّل المجتمع بالمعنى السياسيِّ للكلمة، فعلم النفس حتَّى الآن لم يتوصَّل لتحديد ماهية هذه العواطف بطريقة جازمة، هو يفترض فقط وجودها كشروط ملازمة لإمكانية وجود علم نفس جماعي، أو اجتماعي وتلك عقبة أخرى تنتظر رجل السياسة، فهو يلقي على عاتقه شرح كلِّ شيء بشكل أحادي من خلال علم النفس والقانون والاقتصاد والدين والسياسة، ولكن حين ننظر زاوية الانحراف التي تقع فيها مثل هذه الشروح التي قادت بعض علماء النفس الألمان أو الأمريكان، فإنَّنا نمتلك الحقَّ على الأقل بأخذ الحيطة والحذر من هذه النظريات العاطفية التي تنضوي تحت مسمّى «نظريات اجتماعية»!

قبل أن نحاول الإحاطة بالنظريات ذات المنحى «الاتِّفاقيِّ» علينا أولاً أن نلقي الضوء على مسألة استباقية ذات أهمية خاصَّة تتعلَّق بموضوع بحثنا هنا:

- هل رأى مشايعو العقد الاجتماعيِّ فيه حَدَثاً مادياً، كالذي وجده البشر أنفسهم وهم يقومون به عملياً؟

إذا أخذنا ممثلي العقد الأساسيين [هوبز - روسو] سنجد في كتاباتهم ما يشير إلى أنَّهم اعتقدوا بحقيقة الحالة الطبيعية للإنسان، وإذا ما أمعنا النظر جيداً، سنجد أنَّهم لم يؤكِّدوا أبداً على أنَّ البشر تجمَّعوا تاريخياً، أو موضوعياً من خلال عقد بينهم، وهذا ما نراه في كتابيهما:

عناصر القانون لـ «هوبز» والعقد الاجتماعي لـ «روسو» اللذين يدعوان فيهما إلى صلاحية بسيطة لا إلى حقيقة تاريخية للعقد.

لقد انهالت الاحتجاجات الكثيرة مباشرة على هذين المفكرين بإنكار الحقيقة التاريخية للعقد الذي طرحاه، لهذا سنضع الأسئلة في المنظور الذي اختاره منظّرو العقد، وسنسأل فيما إذا كان ممكناً بناء السياسة على اتفاق، أو أن نتمكّن من فهم جوهر السياسة من خلال هذا المنظور!

لنأخذ النقطة الأولى فتبيَّن أنَّ هدف نصوص [هوبز وروسو] لم يكن السياسة في العقد الاجتماعيِّ، ولكنَّ بناء المجتمع بكلٍّ بساطة إذ لا يمكن وجود عقد سوى بين الأفراد من أجل تشييد المجتمع المدنيِّ، لا بين الأشخاص والسلطة حسب رأي «هوبز»، فالسياسة في هذه الحالة تظلُّ خارج الاتفاق لأنَّ فكرة عقد بين السلطة والأفراد تتعارض برأيه مع فكرة السيادة. في الواقع إنَّ كلَّ عقد ينطوي على تحديد لحريَّة المتعاقدين بسبب التزامهم من خلال وعد أو عهد باحترام حقوقهم بالتبادل في إطار ما هو متَّفق عليه، من هنا تتولَّد فكرة التزام الواحد تُجاه الآخرين، إذ [تتوقف الحريَّة عند حدود الالتزام[1]].

إلاَّ أنَّ السيادة بتعريفها لا تُحدَّد ولا تُحدِّد ذاتها، لذا فهي لا تعترف بأيِّ التزام، وإلاَّ فستخضع للعقل، أو لقوَّة عليا تلعب دور السيادة بدورها، وكنتيجة لهذا، فالسياسة لن تكون موضوعاً لعقد، بل هي التي تمنح السيادة صفاتها، وأولى هذه الصفات هو عدم الرضوخ لقوانين الدولة وإلغاؤها عند الحاجة طالما هي التي شرَّعتها بنفسها. إنَّ قوَّة السلطة مطلقة، غير محدَّدة، من هنا أشار «هوبز» إلى الفرق الهامِّ بين العقد والقانون:

«عندما يضطر الفرد للقيام بما يمليه عليه العقد فهو يفعل ذلك لتنفيذ وعد كان قد قطعه على نفسه، ولكنَّه حين يفرض القانون نفسه، فهو يهدِّد، ويتوعَّد بالعقاب الذي ينتظر العصاة[2]»!

إذا كان المجتمع وحده قد بُني على العقد، فما هو إذن أساس السياسة؟

---

[1] Hobbes, oeuvres philosophiques et politiques.trad. Sorbière

هوبز: الأعمال الفلسفية والسياسية، ترجمة «سوربيير»و«نوفشاتل» عام 1787.

[2] نفس المصدر.

يتلّخص دور السياسة في هذه الحالة بـ «الهبة». التي تمنحها للمجتمع، وذلك بتأمين الأمان والسلام له، دون أيِّ التزام من قِبَلها بالمقابل.

لقد عالج «روسو» هذه الفكرة بصورة أخرى، حين عرَّف العقد بالشكل التالي:

ـ «إيجاد شكل للتجمُّع يدافع ويحمي بكل قواه المشْتَركة الفرد ومنفعة الجميع، دون أن يخضع الفرد سوى لإرادته هو، وأن يظلَّ حرّاً كما كان من قبل[1]».

ربما توحي صيغة «يخضع» أنَّ الفرد يحاول بناء السياسة لا المجتمع:

ـ «قبل أن نتفحَّص العملية التي يقوم بها الشعب باختيار الملك، علينا أولاً معرفة العملية التي يتكوَّن بها الشعب كشعب». هذه العملية التي تسبق الأولى هي ركيزة المجتمع الأساسية[2].

هنا يؤكِّد «روسو» بوضوح أنَّ العقد بوصفه «اجتماعياً» فهو لا يؤسِّس سوى لمجتمع، فالسياسة تظلُّ خارج الموضوع، هذا التحليل الذي يتناسق مع التمييز الرئيسيّ، والذي طالما رفضه الشارحون، يجيز لـ«روسو» شرح فكرته دون إبهام:

يصيب الذين يّدعون أنَّ خضوع الشعب إلى إرادة زعماء ليست عقداً، بل مُهمَّة يقومون بها فقط[3]! باستثناء [لوك وروسو] قام مفكرون أقلَّ شهرة ببناء السياسة على فكرة العقد، هم بلا شكٍّ «الملكيُّون» الذين حاولوا بناء السياسة على أساس «الميثاق» باعتمادهم على نصوص «العهد القديم» حيث واجهوا تحالفاً مزدوجاً بين الله ـ الملك والشعب من جهة، وبين الملك والشعب من جهة أخرى، ينتج عن ذلك أنَّه الشعب الذي يصنع الملك لا العكس، وأنَّ الملك يخضع لقوانين من خلال عقد يتمثَّل برضى وقبول الرعايا. لقد كان «بيشنان» القريب جداً من الأفكار المَلَكِيَّة واضحاً تماماً عندما تكلَّم عن «عقد متبادل بين الملك والمواطنين».

لقد أعطى «لوك» الفكرة عقداً مضاعفاً، ولكن بمعنى مختلف: يؤسِّس الميثاق الأول للمجتمع المدنيِّ، فهو إذن يمثِّل شكلاً من أشكال العقد الاجتماعيِّ، بينما يظلُّ الميثاق الثاني سياسياً صرفاً، طالما أنَّه يعطي تفويضاً باستخدام السلطة بمعنى أنَّ الرعايا يقدِّمون ولاء الطاعة مقابل ضمان حقوقهم وأمنهم. تلك الفكرة نجدها لدى

---

[1] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي. J.J> Rousseau, tontrat Social.

[2] نفس المصدر.

[3] نفس المصدر.

«بيفند ورف»: من زاوية يقوم الميثاق بتأسيس المجتمع المدنيِّ، ومن زاوية أخرى يبني ميثاق الطاعة السياسة. يضيف المفكّر إلى ما تقدَّم مرسوماً آخر يعرِّف فيه طبيعة النظام. هذه الفكرة للمرسوم كانت قد نوقشت من قِبَل «أشنوال» لكي يُعدَّ نظريته ذات المواثيق الثلاثة: [التجمُّع والطاعة والعقد المؤسَّساتي تقريباً حول طبيعة النظام]، لقد كان «جيريو» واحداً من الندرة التي رفضت في زمانها العقد الاجتماعيَّ، وذلك بإصرارها على شكل واحد للعقد السياسيِّ المحض، أو «عقد الدولة».

هذه التفسيرات التاريخية ذات فائدة ما لأنَّها تساعدنا على فهم فكر [هوبز وروسو] وذلك بإيضاح المعنى الحقيقيِّ لمفهوم العقد الاجتماعيِّ، ولأنَّها أيضاً تشير إلى أنَّ الأصل الاتفاقيَّ للسياسة ليس تعاقدياً بالضرورة. ومع أنَّ [هوبز وروسو] رفضا إقامة السياسة على أساس العقد، فهما لم يعترفا بأصلها الاتفاقيِّ طالما أنَّها هي التي «تَهِبُ» نعمة الأمان كما أسلفنا، وتفرض الطاعة بالمقابل. إنَّ المفردات التي استخدماها لتعريف «الوحدة السياسية» لم تترك مجالاً للشكِّ بهذا الخصوص، لأنَّهما كثيراً ماردَّدا صيغ «الجسم الاصطناعي» و«العشوائي» و«الشخصية الأخلاقية» لوصف تلك الوحدة.

عندما تكلَّم «روسو» عن السيادة، قال مثلاً:

ـ ذلك هو الشرط الذي يقدِّم كلُّ مواطن الضمان للوطن تبعيته الشخصية، وهو الشرط الذي يبني، ويتحكَّم بلعبة آلية السياسة[1]. وهو المعنى الذي أراده لمجموعة الأشكال المختلفة للاتفاق.

أَنْ نبني السياسة على العقد مثلاً [كما أخذ هذه الفكرة بيفندورف في مظهريها كعقد اجتماعي ـ سياسي] فإننا نجرِّد الصفة الأساسية للعامِّ من ميِّزته الفريدة. بصيغة قانونية نقول إنَّ العقد يخرج عن نطاق الحقِّ الخاصِّ إلى إطاره في الحقِّ العام.

تتَّفق جميع نظريات العقد على تجمُّع الإرادات الخاصَّة، لذا ليس من المهمِّ هنا أن ننظر إلى العام كمجموعة، أو اتِّحاد أو اندماج الإرادات الخاصَّة حيث نفرض أولوية الفرد على المجتمع، ونجعل من «العامِّ» حاشية لمجموعة العلاقات الخاصَّة، كنَّا قد قدَّمنا النقد لهذه الطريقة في الرؤية، فلا ضرورة إذن للعودة إليها، فإذا كان الإنسان كائناً اجتماعياً بشكل مباشر، فإنَّ فكرة العقد الاجتماعيِّ تصبح بلا معنى، إنَّ جميع نظريات العقد تطرح الإنسان كإنسان خالص، أي كفردانية مجرَّدة لا تقبل التحديات المادية إلاَّ بعد تشكُّلها كالمجتمع والسياسة والدين...الخ!

[1] نفس المصدر.

من المهمّ الإشارة أنّ نظريات العقد الاجتماعيّ تحوّل فكرة العقد عن معناها الحقيقيّ لقاء بعض الشروط المُخففة التي بدونها يتعذر تطبيق العقد كما ورد لدى الجماعات السياسية. لا شكّ أنّ العقد هو أحد الوسائل لتنظيم العلاقات بين البشر، ولكنّ منظّريه أعطوه معنى آخر: لقد أصبح أساس العلاقات الاجتماعية نفسه، إذ جعلوا من المؤسّسة، والتي هي عبارة عن عامل تنظيمي، مبدأ جوهرياً. فإذا كان صحيحاً أنّ توافق الإرادات الخاصّة هو الصفة الرئيسية لعمل كهذا، علينا أن نتساءل إذا كان بالإمكان النظر إلى العقد كعقد لكلّ الناس مع كلّ الناس، أي تعاقد كلّ واحد مع الجميع؟

هذا العقد القائم على الحريّة، والمساواة المُفْتَرَضة، والالتزام المُتَبَادل للمتعاقدين فيما بينهم هو ما يعطي التعريف النهائيّ للوفاق الذي يتلاشى بمجرد خرق لإحدى تلك الشروط. حول هذه المعضلة دارت جميع نظريات العقد، وخلصت إلى أنّ العقد الاجتماعيّ ذو طبيعة خاصّة لا يمكن لبنوده أن تتطابق كلياً مع الاستخدام الطبيعيّ لفكرته، بمعنى آخر، نتكلّم هنا عن عقد ليس عقداً حقيقياً، ولكنّه شبه فرضية وُجِدت كي تلبّي حاجات النظرية.

تتركّز المعضلة الكبرى إذن بإضفاء صفة الديمومة على فعل يأباه المنطق. لقد اعتقد «هوبز» أنّه استطاع حلّها بتوكيده على أنّ العقد قد تمّ وأصبح نافذاً إلى الأبد، وأنّه لم يعد بالإمكان إعادة النظر فيه، أو في شرعيته حتّى من قِبَل المتعاقدين أنفسهم، وفي حالة الضرورة نمتلك السيادة بفرضه عن طريق القوّة في مواجهة التمرّد والعصيان وأشكال العنف التي تقف ضدّ الشرعية، ولكن:

- في مثل هذه الحالة، أيكون العقد شرعياً؟

مثل هذا التساؤل يظلّ قائماً، ولنا أن ننظر في صلاحية اندماج الإرادات الخاصّة على تشكيل عقد بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، لأنّنا لو نظرنا للأمور عن كثب سنجد أنّ وضعاً كهذا يعني تخلّي وتنازل الأفراد عن هذه الإرادات المُشْتَرَكة للسيادة الواحدة!

لقد كانت نظرية «روسو» أكثر تفرُّداً باستخدامه لصيغ أقل حدّة وأكثر لطفاً مع أنّه لم يبتعد كثيراً عن حدود النظريات المماثلة. صحيح أنّه أعلن أنّ الإنسان لا يمكن أن يُستَعبد تحت أيّ عذر دون رضاه. وأنّه لا يوجد في «الدولة» قانون أساسي واحد، حتّى قانون الميثاق الاجتماعيّ يمكن له أن يبطل أو يلغي هذا العقد، ولكنّه من جهة أخرى يؤكّد على أنّ العقد يجب ألاّ يكون مجرّد «تعبير لا فائدة منه» حيث يستطيع أيٌّ كان رفضه أو التمرُّد عليه وإلاّ سيواجه الجسم الاجتماعيّ بأكمله:

- «ممّا يعني أنّنا نجبر الفرد على أن يكون حراً[1]».

لم يعارض «روسو» رغم المظهر المتسامح لأفكاره «هوبز»، ولكنّنا نجد عند «لوك» البناء الأكثر ليبرالية وتشدُّداً؛ إذ في رأيه لا يستلزم العقد رضا وموافقة جماعية للأطراف كلها: فقرار الأكثرية كاف لنفاذه، وكنتيجة لهذا، على الذين لا يريدون المشاركة في التجمُّع أن يظلّوا خارجه، أي في حالتهم «الطبيعية» إذ هم أحرار في نهاية الأمر باختيارهم[2]. هذا المفهوم لم يحمل سوى حلّاً نظرياً، إذ أنّه لا بدَّ من وجود «حالة طبيعية» أولاً، على الأقل كمظهر «احتياطي» تأوي الذين يرفضون الانضمام إلى المجتمع المدنيّ، يستطيع الفرد طبعاً أن يمتنع عن التصويت مثلاً، ولكن عليه أن يفهم أنّه يجب دفع الضريبة المترتبة عليه.

- في حالة اندلاع حرب، أو حدث سياسيما، فإنَّ القنابل لا تختار ضحاياها. طوعاً أوكرهاً يعيش جميع الأفراد في مجتمع سياسي، والانسحاب منه يعني قبول قوانين مجتمع آخر. هذا الوضع الأساسيُّ يظلُّ معبِّراً عن عقد يفرض نفسه.

علينا الآن تفحُّص مبدأ شرح أصل السياسة من خلال الاتفاق، بدلاً من النقد المتتابع لأشكال مختلفة كالعقد، والهبة، والمهمَّة، والعادة.

لا غرابة أن يفترض مشايعو الأصل الاتفاقيِّ للمجتمع والسياسة حالة طبيعية أولية، سابقة على المجتمع بصورته الحالية. إنَّ معنى فكرة الاتفاق تستدعي بفضل الانسجام الدياليكتيكيِّ جميع المعاني التي تتعلّق بالطبيعة، ممّا يعني أنَّ نظريات العقد تطرح بطريقة تفرض فلسفة ما، العلاقة القائمة بين الاتفاق والطبيعة، وطالما أنّهم يرون في المجتمع شكلاً اتفاقياً فهم يطرحون العلاقة إذن بين المجتمع والطبيعة!

من المؤكّد أنّه يوجد أشكال اتفاقية عدَّة في مجال السياسة [المؤسَّسات، الحقوق، القوانين، الدساتير، الأنظمة، وأخيراً الدول التاريخية نفسها، لهذا فهي قد تشكّلت بالإرادة البشرية بعد الحرب والغزو واستيلاء بعضها على بعض أو باختيار الشعوب الحرِّ]. لهذا بقدر ما تكون السياسة نشاطاً معيارياً تكون خلّاقة للاتفاق بالضرورة؛ إنَّ السؤال هو بمعرفة ما إذا كنّا نستنتج أنَّ السياسة والمجتمع هما أيضاً ذات طبيعة وفاقية ومؤسَّساتية، وهذه هي الخلاصة التي توصلت إليها نظريات العقد

---

[1] نفس المصدر.

Locke.essaisur le pouvoir civil.chap.VIll.95

[2] لوك: بحث حول السلطة المدنية. الفصل الثامن ـ ص 95.

الاجتماعيِّ، لقد كان موقف «هوبز» صريحاً وجلياً حول هذه النقطة طالما أنَّه رأى في المجتمع حدثاً عرضياً[1]. بينما رأى «جان جاك روسو» بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية وضعاً انتقالياً بمثابة «مجتمع كبير» يتَّصف بعدم التنظيم للمجموعات البشرية والاستهتار بالقوانين والأنظمة وحريَّة الأفراد.

لقد استخدم «روسو» بخصوص هذه التجمُّعات الأولية عبارة «مؤازرة طارئة» لوصفها، هكذا لا يكون المجتمع والسياسة سوى أبنية مصطنعة أضيفت فيما بعد إلى الطبيعة، وأكثر تحديداً نقول إنَّ القدرة البشرية على إنشاء الاتفاق تولَّدت من الصدفة التي أدت إلى الوفاق الأول وشكلَّت بذلك المجتمع والسياسة.

ولكنَّ التجربة التي استخلصها الإنسان من نفسه تشير إلى أنَّه يتمتَّع بالقدرة على الوفاق ككائن اجتماعي وسياسي بآن واحد. بمعنى آخر ليست السياسة اتفاقية لأنَّ النشاط السياسيَّ وحده الذي يخلق الوفاق مثله مثل الاقتصاد تماماً. هذا النشاط الأخير هو الذي يقيم المؤسَّسات التي تستجيب لحاجات الإنسان الذي«يحتاج» بطبيعته، لذا لا يخطر على بالنا أن نقول في هذه الحالة إن الاقتصاد اتفاقي من خلال الجوهر.

ما أن نضع المجتمع في مواجهة الطبيعة كما فعلت نظريات العقد حتَّى يتأكَّد لنا منطقياً أنَّنا قمنا بتشويه السياسة، أو وضعنا الطبيعة البشرية في حالة اغتراب، أو «استلاب» حسب بعض التعابير التي أصبحت مألوفة، إذ أنَّه من خلال الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية تحوَّل الإنسان إلى كائن آخر غير الذي كان، أي أنَّه أصبح «غير طبيعي» حسب تعبير «روسو». هناك تماثل حول صيرورة هذه الحالة من الاغتراب، لأنَّ إمكانية العقد تفرض الوفاق من قِبَل الجميع، أو على الأقل الأغلبية التي تتعلَّق بالسيادة[2].

هذه هي النقطة الوحيدة المشتركة بين هؤلاء المفكرين، أمَّا فيما يخصُّ الباقي فهناك اختلاف عميق في صفة وطبيعة السيادة، وكذلك في قيمة الديمقراطية السياسية، ومفهوم الحالة الطبيعية التي تأخذ طابعاً عدوانياً لدى البعض، وشكلاً

---

[1] يقول «هوبز»:
إذا نظرنا عن قرب الأسباب التي تدعوا البشر للتجمُّع ضمن مجتمع مشترك فسنجد سريعاً أنَّ هذا الحدث عرضياً ـ لا استجابة لضرورة طبيعية لدى هؤلاء البشر.

[2] هوبز: عناصر القانون. الفصل الثاني.

Hobbes Elements of law llepartie

سليماً عند البعض الآخر. إنَّ عدم الاتفاق حول مفهوم الحالة الطبيعية مشروط بتوجُّه كلِّ مفكر من هؤلاء سياسياً، أي أنَّه يضع نصب عينيه منذ البداية فكرة عن الحالة الطبيعية كي يصل إلى هدفه باستنتاجاته تلبية لغايات أخرى غير النشاط السياسيِّ، لهذا نجد أنَّ النظريات السياسية تأخذ طابعاً أيديولوجياً أكثر منه سياسياً لشرح جوهرها.

إنَّ فكرة «الهبَة» لدى «هوبز» تأخذ معناها فقط من اعتباره الحالة الطبيعية حالة حرب، وفي النتيجة تتقلَّد السيادة كوظيفة لحفظ السلام والأمن المدنيِّ السلطة المطلقة كيما تستطيع خنق كلِّ محاولة لإشعال فتيل الحرب، مع هذا تظلُّ مسألة طبيعة الحرب قائمة لم تُحَل:

- هل الحرب فعل سياسي؟

إذا كانت كذلك، فليس بالإمكان إذن القول بأنَّ السياسة كانت غائبة عن الحالة الطبيعية بالنسبة لـ «روسو»! يظلُّ النشاط السياسيُّ الصرف مهمَّة للمندوب السامي، ممَّا يعني عدم وجود سياسة فعَّالة إلاَّ من خلال توكيل أو تفويض بالوكالة، ولكنَّ هذه المقولة لم تحط بمشكلة السياسة حتَّى الآن، لهذا تخدم نظريات الاتفاق في بناء نظام سياسي، وتحديد بعض الممارسات السياسية أكثر من شرح السياسة في جوهرها.

هذه الفكرة ناجمة مباشرة عن الصفة المعيارية لجميع أشكال الاتفاق. نحن نؤسِّس لاتفاق ما لغاية محدَّدة، ومن أجل تنظيم المواقف المادية: هو إذن، وأعني الاتفاق، وسيلة للعمل، لا شرح لطبيعة الأشياء.

إذا كان الجسم السياسيُّ «كائناً اتفاقياً» خالصاً، أي «مخلوق مصطنع» للإنسان فإنَّنا نفهم بوضوح أنَّ المؤلفات التي تعالج هذه المسألة جعلت من المجتمع والسياسة مهمة للوعي، وهو وعي نفعي صرف، وأنَّ هذه المؤلفات ركَّزت طويلاً على المظهر التقنيِّ للنظام السياسيِّ، والمؤسَّسات، والواجبات، وحقوق الرعايا والسيادة. لقد ركَّز [هوبز، وروسو] حول هذه المسألة الجوهرية، وكان همُّهما الأساسيُّ إيجاد أفضل المعدَّات التقنية في أفضل التجمُّعات الممكنة. بقي الإشارة إلى صحَّة الأفكار الكامنة في مجمل هذه النظريات لمعرفة ما إذا كان التنظيم التقنيُّ الجيد يحدِّد بالضرورة السياسة الناجحة، وأنَّ قوام سعادة الإنسان هو العيش ضمن مجموعة عقلانية منظمة بشكل مثالي، هذا لا يعني أنَّ عناصر أخرى غير التقنية تدخل ضمن اللعبة في السلوك

السياسيِّ، بل أنَّ تحليلاً حقيقياً للظواهر عليه الاهتمام بالعواطف والعناصر اللّاعقلانية في الحياة السياسية.

حين نكتفي بالمظاهر التقنية والعقلانية نخاطر بفقدان الحقيقة البشرية للسياسة، والسقوط أحياناً في الاتِّجاه الخاطئ عبر الخيبة، وهذا ما نلاحظه في الرسالة التي أرسلها «روسو» إلى «ميرابو» صديق البشر[1].

هناك في الحقيقة استخدام داخلي لنظريات العقد في الأصل الوفاقيِّ للسياسة: فهي تحاول نظرياً فهم تكوين «الدولة» أو الهيكل السياسيِّ الخاصِّ، ولكنَّها تهمل تماماً الجانب الرئيسيَّ للظاهرة السياسية، ألا وهو العلاقات الخارجية بين الدول.

نعلم أنَّ «هوبز» لم يعر اهتماماً كبيراً للمسائل المتعلقة بالدول، ذلك لأنَّه رأى في تنافسها مثالاً تاريخياً للحالة الطبيعية، لقد اعتقد أنَّ كلَّ سيادة حرَّة تجاه الأخرى بنفس المعنى الذي يتمتَّع الفرد بحالته الطبيعية بالحقِّ في ضمان سلامة الجماعة التي يمثِّلها من خلال الوسائل والإمكانيات لديه! هنا يأتي دور سياسة القوَّة في تحقيق النصر، دون اهتمام بالميثاق الاجتماعيِّ.

إنَّ سؤالاً يطرح نفسه مباشرة إذن:

ـإذا كانت السياسة الخارجية شكلاً أساسياً لجميع أنواعها، وإذا كان حقيقة، كما اعتقد «هوبز» أنَّ قانون الحالة الطبيعية هو من يتحكَّم بها، فهل يمكن اعتبار الحالة الطبيعية اجتماعية وسياسية أيضاً؟

لقد عالج «روسو» مسألة الحرب بعناية في كتابه الأول من العقد الاجتماعيِّ، ولكنَّه مَرَّ سريعاً حول مسألة العلاقات الخارجية في الفصول الأخرى، لأنَّه كان يبحث في المسألة الداخلية لتكوُّن الجسم السياسيِّ للدولة. كان يعلم أنَّ على الدول القائمة على العقد الاجتماعيِّ أن تكون سلمية، ولكنَّه لم يتعمَّق في دراسة العلائق في الدولة نفسها، لأنَّه رأى في هذه الدراسة: «موضوعاً جديداً لا تتَّسع له رؤيته الضيقة[2]».

ربما يتوجَّب علينا الإشارة هنا أنَّ «كروتيوس» هو أحد المفكرين الذين عالجوا مسألة العلاقات العالمية في عصر سادت فيه نظريات الوفاق ممَّا أغنى العقد الاجتماعيَّ حول هذه المسألة، عكس «بيفندورف» الذي حاول جهده للتوفيق بين حقوق البشر

---

[1] Rousseau.oeuvres completes-lettre du 26 juillet 1767 paris 1829 روسو: الأعمال الكاملة- الرسالة في 26 تموز عام 1767. باريس 1829 ص401- 402.

[2] العقد الاجتماعي ـ الخاتمة.

ونظرية العقد، ولكن بافتراضه أنَّ المسألة قد حُلَّت بوجود «صداقة عامة»و«تسامح كوني» بين جميع البشر يحيط بالإنسانية جمعاء.

يتمثل الضعف الأساسيُّ في نظريات العقد بانحسار اهتمامها على جانب واحد في السياسة وهو الوفاق الداخليُّ والشرطة، وعدم اهتمامها بشرح ما نسميه أحياناً «السياسة الكبرى» أي طبيعة وتطوُّر العلاقات بين الوحدات المستقلة.

لم تفهم هذه النظريات جوهر السياسة لقصر نظرها، وعلى هذا يكون النقد الذي قدَّمه «ميستر» حول نظريات الأصل الوفاقيِّ للدول ملائماً تماماً حين يبيِّن فيه أنَّ عقداً ما يمكن له على سبيل الاحتمال النظريِّ دراسة تجمُّع أفراد معينين، لا في جماعات سياسية كانت قد تشكَّلت سابقاً، وهي تريد بلا شك المحافظة على استقلالها.

إذا حاولنا الفهم أكثر، علينا أن نقوم ببعض الملاحظات الأخرى.

لقد رأينا أنَّ نظريات العقد لم تقم بفعل شيء سوى بإعادة بناء المجتمع الموجود أصلاً ولكن بشكل خيالي!

هذه النظريات قد تكون ذات فائدة قصوى كبناء مثالي عبر مفاهيمها العقلانية في مجال البحث، وتوضيح التوافق، وتبيان أنَّ الإرادة الجماعية مثلاً هي إحدى العناصر الحاسمة للكيان السياسيِّ كلّه على الرغم من أنَّها لا تشكِّل عمقه الوحيد.

هذه المشكلة نفسها التي تُطْرح أمام بعض النقاط الرئيسية لجميع نظريات الوفاق، فهي تفترض وجود مجتمع بحدِّ ذاته، أي مجتمع خالص، بمعنى أنَّها تعتقد أنَّ شعباً يتشكَّل بشكل مصطنع من خلال إرادة المتعاقدين، سوف لن نناقش الفائدة المنهجية لفكرة «المجتمع الصافي، أو الخالص» على حدِّ تعبيرهم، ولكن علينا مع هذا ملاحظة أنَّ هذا المجتمع لا ينطبق على أيَّة حقيقة موضوعية، فلا وجود لمجتمع صاف يتمثَّل في وحدة مجرَّدة تضاف إليها فيما بعد صفات سياسة، اقتصادية، دينية محدَّدة!

إنَّ المجتمع هو مجموعة معقَّدة من العلاقات السياسية والاقتصادية والدينية والعلاقات الأخرى. أنْ نجرِّده من هذه العلاقات يعني إلغاء وجوده بالذات، لذا من العبث البحث في مكان آخر عن مأزق السياسة المتمثل في العودة بها إلى ما بعد تشكُّل المجتمع، وعدم رؤيتها كعنصر لا يمكن للمجتمع أن يتكوَّن دونه.

من الطبيعي أن لا يكون هذا العنصر وحده الذي يشكِّل المجتمع، فهناك العوامل الأخرى كالاقتصاد والدين، وهذا يقودنا إلى رؤية الثغرات في مجمل نظريات العقد الاجتماعيِّ التي استحوذت عليها مشكلة السياسة فبنت المجتمع على النموذج

السياسيّ، وأهملت الجوانب المكوِّنة الأخرى، ولم تر فيه سوى هيكله السياسيّ، وجعلت من العلاقات السياسية الواقع الوحيد، والمنتج للمجتمع: إنَّها تقترح علينا شرح السياسة على أساس الوفاق الاجتماعيّ، بينما هي في الحقيقة تبني المجتمع بشكل وهمي على صورة العلاقة السياسية المثالية.

هي فكرة قديمة، فكرة البحث عن أصل السياسة في الفساد وانحلال الطبيعة البشرية، وهو شعور شعبي يشكّل جزءاً من حكم مسبق في حكمة الشعوب على المستوى الفلسفي!

تكمن في أصل هذه الفكرة القناعة بوجود انفصام بين السياسة والمجتمع كما أعلن «توماس باين» وغيره. ولكنَّه «ماركس» الذي رفع هذه الفكرة إلى مستوى المذهب الفلسفيّ بفضل نظريته حول التغريب، لهذا سوف نتقرَّى رؤاه لهذه الطريقة في شرح أصل السياسة، بعد أن أجهد نفسه من أجل تهيئة هذه النظرية منطقياً، مع شرحه لمصادر المفاهيم العقلانية التي تتعلّق بها، ومن ثمَّ لأنَّها أصبحت العقيدة المهيمنة مع تطوُّر الماركسية في المجالات الفلسفية والأيديولوجية والسياسية.

قبل الإحاطة بالمفهوم الماركسيّ لفكرة التغريب، من الملائم القيام بتحليل تاريخي لها لتوضيح أصولها، ومعرفة ما سبق من أفكار قبل أن يطرح «ماركس» نظريته حولها.

دون العودة إلى النظريات التشريعية للمُلْكيةِ الخاصَّة في عصر الجمهورية الرومانية نعلم أنَّ فكرة التغريب سابقة على تأملات [ماركس، وهيغل] حولها، لأنَّها كانت تشكّل كما رأينا إحدى مواضيع العقد الاجتماعيّ الذي كان «ماركس» أحد ورثته. صحيح أنَّ «ماركس» افترض على عكس سابقيه، أنَّ الإنسان كائن اجتماعي بشكل مباشر، وَقبلَ فكرة الفصل بين المجتمع والسياسة طالما أنَّه رأى في السياسة نفسها حالة ارتهان وتملُّك للإنسان خلال مسيرة تطوُّره في التاريخ، ولكنَّه تطوُّر للانحطاط والفساد.

أدَّى بروز الظاهرة السياسية عند «هوبز» إلى خلق طبيعة ثانية للإنسان، اعتبرها «ماركس» بدوره مناهضة للطبيعة، وهو ما ينسجم مع فكرته حول الاغتراب، فإذا كانت هذه الفكرة عند «هوبز» هي التعبير الأسمى عن العقلانية النفعية التي تدفع الإنسان للدخول في المجتمع، فهي تأخذ عند «روسو» معنى أكثر تعقيداً.

كما رأينا، لقد رأى فيها مظهراً غير طبيعي دون أن يحاول الإساءة إلى معناها، ممَّا يترك لدينا انطباعاً بأنه هناك عند «روسو» حالة اغتراب مزدوجة:

الأولى تلك التي تمرُّ بالإنسان من حالته الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية: إلى «المجتمع الكبير» إذ يصبح الإنسان عدواً للإنسان، وتسود شريعة القويِّ، وعلاقة السيِّد بالعبد.

الثانية تتمثَّل في العبور من الحالة الاجتماعية إلى الحالة المدنية حيث يجد الإنسان مجدَّداً الحريَّة المدنية التي كان يتمتَّع بها في ظلِّ نظام الحريَّة الطبيعية المفقودة.

إنَّها الحالة الأولى فقط إذن تلك التي تشهد الفساد والانحلال عند الإنسان، ولكنَّ الثانية التي تعتبر اغتراباً للاغتراب تجيز للإنسان بأن يجد ما أضاعه في انضمامه أو اندماجه بالمجتمع، بل أكثر من ذلك يصبح الإنسان من خلال بنائه لسيادة مريكة مع الإرادة العامة للحالة المدنية حقيقة «غير قابلة للاغتراب»، باختصار تبدو صيرورة الاغتراب هذه إيجابية، لأنَّها في الوقت الذي يعيش الإنسان فيه هذه الحالة، تصبح من الماضي مباشرة، هي إذن بشكل آخر تعني استرجاع حريَّة الإنسان في حالته الاجتماعية.

لم يكن انتقال فكرة الاغتراب من «روسو»إلى «هيغل» انتقالاً مباشراً، لأنَّ «هيغل» كان قد أخذ هذه الفكرة بمعنى يشبه في جزء منه فكرة «روسو»، ويهيئ لنظرية «ماركس» حولها.

تأخذ فكرة الاغتراب عند «هيغل» معنى إيجابياً كما هي الحال عند «روسو»لأنَّه إذا كانت الحالة المدنية تسمح للواحد باستعادة منافع الحالة الطبيعية، فهي عند الآخر تشبه غزواً جديداً للعقل من العقل نفسه كأن يصبح ممثِّلاً لحركة بطيئة، وتتابع للفكر، ومجموعة للصور تتزين كلٌّ واحدة منها بغنى العقل[1].

لقد استثمر «هيغل» بفضل الديالكتيك فكرة الاغتراب من الحركة المزدوجة المختلفة عن نظرة «روسو».

من جهة في الحركة الداخلية المتمثلة في التطوُّر الذاتيِّ للوعيِّ [وعي مباشر، وعي للذات....الخ]، ومن جهة ثانية في التطوُّر الذي يجعل الوعيَّ قريباً من نفسه، في تلاحمه الموضوعيِّ مع الحقائق السياسية والاقتصادية والأنشطة الأخرى قبل أن يعيد اندماجه في «المعرفة المطلقة»، ذلك لأنَّه من خلال هذا المظهر الأخير يأتي تأثير «هيغل» على

---

[1] Hegel.phénoménologie de l'esprit .trad. hyppolite. Paris.1947

هيغل: ظواهرية العقل، ترجمة إيبوليت، باريس 1947

نظرية «ماركس» في الاغتراب، مع هذا الفرق الذي ينصُّ على أنَّه إذا كانت ظواهرية العقل تستعيد مجموع التطوُّر عند «هيغل»، فإنَّ رؤية «ماركس» للاغتراب أنَّه مُنتج للفضلة والحثالةَ التي يترتَّب علينا التخلُّص منها. إنَّ السياسة تحديداً صورة لهذه الفضلة والحثالة!

لقد أعطى «ماركس» لمفهوم الاغتراب معنى محدَّداً لا يترك مجالاً لخلطه مع المعاني العادية المستعملة له، والتي تصف بصيغته هذه أيَّ شكل من أشكال الاضطراب والقلق الاجتماعي.

من أجل إدراك المفهوم في حقيقته الماركسية، وإيضاح الفكرة التي أراد «ماركس» أن يضفيها على السياسة، سنبدأ برصد مسيرته باختصار، خاصَّة تلك التي طرحها في «البيان الاقتصاديِّ الفلسفيِّ» لعام 1844.

يرى «ماركس» علاقة مزدوجة أولية ومعطى مباشراً في هذا المفهوم، هي علاقة الإنسان بالطبيعة أولاً، وثانياً علاقة الإنسان بالإنسان [المجتمع] وهي علاقات متجانسة في عمقها: فالقول بأنَّ الإنسان كائن أنتجته الطبيعة يعني أنَّه كائن اجتماعي، وبالتالي فهو كائن طبيعي، لأنَّ تعريف المجتمع والبشر متبادل فيما بينهما، أو على الأقل يتلازم تطورهما معاً ديالكتكياً، في هذه المرحلة يجد الإنسان، والذي هو كائن «يحتاج» كما أسلفنا تلبية لهذه الحاجات في الطبيعة، فهو غرض في الطبيعة، كما أنَّه غرض لدى الآخر الذي هو غرض بدوره.

تتولَّد إمكانية انفصال الواحد عن الآخر من الحاجة نفسها، لأنَّ الإنسان الماهر في عمله، يغيِّر الطبيعة في الوقت الذي يلعب دوراً أساسياً في تغيير نفسه والآخرين.

يعني العمل خلق أشياء مصطنعة غير تلك الأشياء التي تقدِّمها الطبيعة لنا، ومع ظهور هذه الأشياء تتولَّد حاجات جديدة تضع الإنسان في مواجهة الطبيعة والآخرين معاً، هكذا يصبح العمل والإنتاج والصناعة، أسباباً للفصل بين الإنسان والطبيعة والآخرين، لأنَّه بدل أن يغيِّر الإنسان الطبيعة ونفسه إنَّما يقوم بتشويههما، أي يجعل الإنسان غريباً عن الطبيعة والآخرين، وبالعكس. هذا الفصل هو ما يسميه «ماركس»«الاغتراب»، أو «الاستلاب» في عبارة أخرى مستحدثة، وهي حالة تظهر في المرحلة المشؤومة الأولى للامساواة.

إذن، فالاغتراب الاقتصاديُّ هو حالة بدائية، يولِّد تسلسلاً لاغترابات أخرى سياسية ودينية واجتماعية...الخ، وهو ما علينا أن نرجع إليه «في التحليل الأخير» لإعادة رسم الصورة التي شوَّهها العمل.

لم يواجه «ماركس» مسألة العلاقة بين الاغتراب الاقتصاديّ والأشياء الأخرى للاغتراب حسب رؤية سببية ميكانيكية، فهو يرى أنَّ العلاقة دياليكتكية، لأنَّ تطوُّر كلٍّ واحدة منها يؤثِّر في الأخرى.

حين يحرم الاغتراب الإنسان من ثمرة عمله، فالعبد - أو البروليتاريُّ ليس هو الذي يعيش حالة الاغتراب هذه فقط. بل السيِّد - أو المالك أيضاً! إنَّ العبد يتألَّم في الحرمان، بينما يعاني السيِّد من التخمة، والإفراط في المُلكيةِ! باختصار، يصبح العمل الذي هو وسيط بين الإنسان والطبيعة والآخرين «قوَّة عدائية غريبة» فالمهم إذن هو إيجاد المعنى الحقيقيِّ للعمل، وتحويله إلى قوَّة تغيير لا إلى مصدر لتشويه العلاقات الاقتصادية بشكل خاص، تلك العلاقات التي ستلعب دورها في كلِّ أشكال الاغتراب الأخرى، والتي ستتحوَّل أيضاً إلى أداة لإلغاء حالة الاغتراب إذا ما توصَّلنا إلى تحرير هذه العلاقات الاقتصادية من تبعيتها. إذن سيتوصل الإنسان في هذه الحالة إلى توافق وانسجام مع الطبيعة والآخرين وذلك عبر إدراكه للكون، وهي المرحلة التي سمَّاها ماركس «الشيوعية»، والتي «تنبأ» بها، ورأى فيها «السرَّ الأعظم للتاريخ الذي يعرف أنَّها هي الحلّ»[1]، كما أشار «كالفيز». نلمح في هذه النظرة السريعة بعض أفكار «ماركس» حول أصل وجوهر وموقع السياسة داخل المجتمع.

لنشر ببساطة أنَّ الماركسية تتعصَّب لمفاهيم كنَّا قد تعرضنا لها بالنقد: فهي تعترف بإمكانية فصل السياسة عن المجتمع، وتتقبَّل ضمنياً وجود «مجتمع نقي» وترفض السياسة كعنصر مكوِّن للحقيقة الاجتماعية. هذا يعني أنَّه علينا إعادة النظر بآثار ونتائج نظرية الاغتراب حول المسألة السياسية.

يرى «ماركس» في السياسة نشاطاً متفرعاً يجب أن نبحث عن أصلها لا في الاقتصاد، ولكن في الاغتراب أو الاستلاب الاقتصاديِّ، فالسياسة نفسها براعة ودهاء طالما أنَّها لا تظهر سوى بظهور وإنتاج الأشياء التي يصنعها الإنسان، والتي بدل أن تغيِّر المجتمع حسب مبدأه الدياليكتيكيِّ الأصليِّ، تقوم بتشويهه وإفساده، إذن فهي ليست «واجبة»للوجود البشريِّ. ولكنَّها [عَرَض في مسيرة التاريخ، وعرف رديء، أو مؤسَّسة، أو وهم باطل على البشرية التخلُّص منه]، من هنا تنبع نظرية «انحلال الدولة» أو

[1]) Calvez: la pensé de karl Marx Paris,1956,p. 380-404

كالفيز: فكر «كارل ماركس» باريس 1956- ص 380- 404.

السياسة، والتي لا تجد صيغتها عند «ماركس» بل لدى «إنجلر» و«لينين» رغم أنَّها تترجم بشكل مثالي الفكرة العامة التي توصل إليها «ماركس» حول مصير السياسة، نفهم بسهولة أنَّ مشكلة «ماركس» لم تطرح في صيغ للاختيار بين سياسة جديدة حسنة قابلة للتنفيذ، وأخرى سيئة لم تزل قائمة حتَّى الآن، ولكن بين الظاهرة السياسية كما هي، ومجتمع غير سياسي هناك صفات جماعية خالصة، ستظهر بعد تلاشي السياسة واختفائها.

هذا لا يعني أنَّ «ماركس» لم يفهم جيداً الظاهرة السياسية، بل على عكس ما يعتقد بعض ناقديه أو شارحيه، فهو أدرك المشكلة السياسية المتمثلة في المشكلة الاقتصادية، وذلك بدعوته البروليتاريِّ إلى صراع الطبقات، لقد فهم الجزء الذي يمكن استخلاصه من العلاقة بين الحكم والطاعة، وذلك بتنظيم الطبقة العاملة سياسياً، والمطالبة بديكتاتورية البروليتاريا.

إنَّ نقده للمُلكية يبيِّن أخيراً أن مسألة الخاصِّ والعامِّ كانت ضمن أولى اهتماماته. وأكثر من ذلك نجد أنَّ الصورة التي رسمها للمجتمع القادم تؤكِّد سلبياً هذه الرؤية. إنَّ هذا المجتمع سيكون بلا عداوة لأنَّه يكون قد تخلَّص من كلِّ سلطة.

تقبع المشكلة الكبرى عند «ماركس» بأنَّه وقد التزم نهائياً في الطريق الثوريِّ، يؤمن بقدرته على إلغاء السياسة بالوسائل السياسية نفسها!

من هنا تأتي التناقضات العديدة لنظرية تؤكِّد عزمها على حلِّ جميع المشاكل! في النهاية نحن لا نحصل سوى على ما قدَّمنا، وأنَّه إذا اعتقدنا بإمكانية التوصُّل إلى إنهاء العنف بالعنف نكون قد شرعناه، واستخدمناه بأنفسنا إلاَّ إذا اعتبرنا أنَّ الصراع هو الوسيلة الوحيدة من أجل تآخي البشر وتلاحمهم، وأنَّ الرهبة الديكتاتورية هي عمق الحرية، والوسيلة الناجعة للوصول إليها!.

من الغريب حقاً أن نشهد التذبذب والاضطراب الماركسيَّ بين رفاهة ودقَّة الغايات والأهداف التي تنادي بها، ومدى صلابة الوسائل التي تستخدمها للوصول إلى هذه الغايات، ينبع عن هذا أنَّ القارئ الذي يحاول تكوين فكرة واضحة عن هذه العقيدة سوف يحسُ بشعور غريب إزائها.

فلسفياً لا تحظى السياسة من وجهة نظر ماركسية إلاَّ بالمعنى السلبيِّ، والمؤذي، الميَّال للشرِّ. فالنقاشات حول النظام الأفضل وتوازن السلطات، والنظر في الوسائل، والغاية الخاصَّة للسياسة من حيث المبدأ بلا فائدة، ولكنَّها تكتيكياً تستخدم جميع

مصادر التقنية السياسية الأشدّ قسوة لكي تحقق النصر لثورة تهدف إلى محو كلّ أشكال السياسية.

وعلى الرغم من كون الماركسية كانت العدو اللّدود للديمقراطية البرجوازية والليبرالية، فقد كان «ماركس» ديمقراطياً وفياً لمبادئ الديمقراطية المستقبلية التي جعل منها مفهوماً يبدو معارضاً تماماً لهذا النظام، ورأى فيها مرحلة عبور إلى المجتمع الكونيّ بعد أن أفرغه من محتواه السياسيّ حيث تسود روح الجماعة في توازن وانسجام للمصالح والحاجات لدى الجميع.

ولكن إذا كانت الديمقراطية ليست سوى نظام سياسي، أفلا تتعارض في هذه الحالة مع معناها الواضح والصريح؟ هكذا يكون «ماركس» قد حدَّد ديمقراطية لم توجد قطّ، ولن توجد أبداً كـ «واقعة» و«شكل» تفرض نفسها في احترامها للحريَّة رغم تعدُّد العقبات أمامها! إنَّه يسمِّي الماضي الحقيقيَّ«ما قبل التاريخ»، وهو ماض مُعَاش ومعروف من قِبَل الإنسان، ويحتفظ باسم «التاريخ» لمستقبل غير محدَّد بشكل مطلق، لا يمتلك سوى مفهوم مجرَّد خالص، بمعنى آخر تستخدم الماركسية المفردات المألوفة بتغيير في معانيها لوصف مستقبل مجهول، وتستخدم اللغة التي تضع القارئ في موقف الحيرة والشكّ فلا يفهم وجوده ككائن يعيش ضمن هذه الدائرة [الاغتراب] ولا يعرف أنَّه إنسان أخر ويجهل أنَّ الإنسان الذي يراه أمامه ليس هو الإنسان الحقيقيُّ، هكذا يبدو الإنسان الماركسيُّ كفرد يفكر بطريقة أخرى غير تلك التي يعيشها، إنه كائن يجعل من السياسة حالة شغف يحيلها إلى الأجيال القادمة، كما لو أنَّ كثافة اللحظة وقوَّتها تستطيع أن تقهر الزمن!

يشرح هذا التردُّد موقف الماركسية من السياسة التي لا ترى فيها سوى تكويناً مصطنعاً بائساً للإنسان من زاوية، وأثراً للدياليكتيك التاريخيّ الذي يساعد من خلال تحليل إيجابي على العبور من واقع الاغتراب إلى الحالة الطبيعية للبشرية من زاوية أخرى.

إذا كانت السياسة تعني نشاطاً مشؤوماً ومصطنعاً، فذلك لوجود، حسب رأي «ماركس» اغتراب غير الذي تتَّصف به هذه السياسة، أي أنَّه ليس هناك من جوهر سوى جوهر الاقتصاد!

تستمدُّ نظرية الاغتراب السياسي أسبابها من الأهمية الكبرى التي يوليها «ماركس»للاقتصاد الذي يعاني بدوره من حالة الاغتراب في الشروط التاريخية

الحديثة، وهو في الوقت الذي أصبح فيه مصدراً لهذه الحالة، سيتحوَّل إلى أداة لإلغائها تماماً من حياة البشرية المستقبلية، فهي إذن سبب الشرِّ، والمنقذ المخلِّص منه بآن واحد.

إنَّ مكانة السياسة والدين ثانوية [ذلك لأنَّ قدر هذين الجوهرين أن يظلا متلازمين في الفهم الماركسيِّ لهما]، فإذا كان الاقتصاد بفضل دوره المؤسِّس للمجتمع غير قابل للاغتراب كالجواهر الأخرى، فهو الذي سيحدِّد الوجود الإنسانيَّ القادم لا السياسة.

تعني حالة عدم الاغتراب السياسيِّ إلغاءها من الوجود، أي أنَّ الاقتصاد وحده الذي سيتابع دوره، لا السياسة أو الدين اللَّذان سوف يختفيان من مسرح التاريخ. في هذه الشروط التي يجد فيها الاقتصاد حقيقته ومكانته ونقاءه، سوف لن يكون للشرور الناجمة عن اغترابه القديم مكانة، خاصة السياسة التي ستفقد أسباب وجودها.

هكذا، فالاقتصاد لا يشكِّل حالة اغتراب سوى عَرَضياً بسبب بعض الشروط التاريخية، بيد أنَّ السياسة، والتي هي عبارة عن نتيجة لهذا الاغتراب العَرَضيِّ لا تتضمَّن سوى حقيقة النشاط المحكوم بالاغتراب! بهذا المعنى تمثِّل السياسة فساد الإنسان وانحطاطه، وهي لا يمكن لها أن تكون ملازمة للمجتمع أو للوجود البشريِّ، لأنها جاءت في تاريخ البشرية الشامل ضمن مرحلة لا شرعية، مذلَّة وشائنة: إنَّها أيديولوجية بالمعنى المنحطِّ الذي أعطاه «ماركس» لذاك الزمن.

ليس رجل السياسة هو الإنسان نفسه الذي كان، إنَّه غريب عن نفسه، هو كائن مزيَّف، غير أصيل، وضائع..وكذلك النشاط السياسيُّ الخارج عن إطار الإنسانية، فهو ليس موضوعياً ولا حقيقياً، أي أنَّ السياسة تعود إلى تاريخ الإنسان لا إلى طبيعته البشرية، فهي ليست خاصيَّة ثابتة للمجتمع، بل لبعض أشكاله التي تعاني شرور الاغتراب ونتائجه!

نقد المفهوم الماركسي للاغتراب

هناك مجموعة أولى للملاحظات التي تتعلّق بمعنى الاغتراب الذي أعطاه «ماركس» لهذه الفكرة عندما نواجهها بمعرفتنا حول الإنسان من خلال التجربة والتاريخ معاً. لا شكّ أنَّ الاغتراب مفهوم مفيد من وجهة نظر منهج للبحث لفهم وتحليل بعض الظروف التاريخية، ولا شكّ أيضاً بأن إحدى فضائل «ماركس» أنَّه ربط بين الشرط التاريخيّ وحالة الاغتراب، هكذا! نرى أنَّ كلَّ طبقة صاعدة تطالب بمكانها في عالم النور، والاعتراف بحقوقها، وتحاول المشاركة مباشرة أو بشكل غير مباشر في سلطة خلقت حالة ضمنية أو مُعْلَنة لاغترابها ضمن المجتمع.

في هذه الحالة يمكن أن نتكلم عن اغتراب سياسي، شريطة أن يحافظ هذا المفهوم على صفته المُحْتَملة التي تضفيها عليه الشروط التاريخية، هذا المفهوم ليس له سوى قيمة نسبية.

ولكنَّ«ماركس» غالى كثيراً في معالجته للقضايا التاريخية عندما أعطاها معنى كونياً تقريباً، وألغى في نهاية الأمر العلاقة بين الشروط بتحويله السياسة إلى حالة اغتراب!

لقد اتَّخذ هذا الموقف لأنَّه تعامل مع فكرة الاغتراب بالمعنى السلبيِّ لها، دون أن يكون هناك سبب واحد يؤكِّد صحة موقفه، بل على العكس من ذلك نجد أنَّ«هيغل» رأى في حالة الاغتراب هذه مصدر غنى وثراء، فهي ليست شرّاً بشكل قدري، أو انحطاطاً كما ادَّعى«ماركس» ولكنَّها إحدى أشكال الحياة التي تستخدمها للتعبير عن نفسها وتطوُّرها.

يثير موقف «ماركس» حول هذه المسألة كثيراً من الأسئلة التي نبحث عبثاً عن إجابات واضحة لها في مؤلفاته!

ـ لِمَ يظلُّ الاقتصاد خارج حالة الاغتراب بينما تكون نتائجه السياسية والدينية حالات مطلقة للاغتراب؟ هكذا ندرك أنَّ«ماركس» لم يتمكّن أبداً من إثبات وجود

حالة الاغتراب المطلقة، بل فكرته المترددة حول اغتراب الإنسان عبر العلم والتكنولوجيا. هذان النشاطان، يضاف إليهما النشاط الفنيُّ أيضاً أهي مجموعة أنشطة ضمن حالة الاغتراب المطلقة أم لا؟

لا نجهل أنَّ «ماركس» قليلاً ما أحاط بشكل غير مباشر بمسألة العلم والتكنولوجيا في تحليله للعمل. فليكن! بيد أنَّ الأنشطة السياسية والعسكرية والدينية هي أيضاً مظاهر للعمل، فلماذا كان «ماركس» قاسياً مع السياسة والدين، ومتردِّداً حائراً فيما يخصُّ اغتراب الإنسان من خلال العلم والتكنولوجيا اللذين نشهد اليوم أثرهما الحاسم في حياتنا؟

بلا شكٍّ لأنَّه تقاسم مع عصره الأحكام المُسْبَقة حول هذين النشاطين. كان فهمه سيكون عملاً مدنَّساً لو أنه أثار شكوكه ضمن المجموعات الثقافية في القرن التاسع عشر حول فضائل العلم والتكنولوجيا. في قناعته كان «ماركس» قد صنَّف حالات الاغتراب حسب انتقاداته الشخصية لفلسفته الخاصَّة، لنفترض حقّاً أنَّ الاقتصاد هو مصدر لجميع أشكال الاغتراب التي تفسد وتشوِّه الطبيعة الإنسانية من خلال انحرافاته السياسية الدينية سنجد مع هذا صعوبة في التصديق بأن الاقتصاد الذي عانى الاغتراب فترة طويلة من التاريخ، سيتحول ذات يوم إلى حالة غير مؤذية، سالمة، لا تؤثِّر أخطاؤها أبداً على المجتمع الشيوعيِّ القادم!

علينا أن نفترض أنَّ التوصل إلى هذه المرحلة الجديدة يسلب الإنسان ذاكرته التاريخية العريقة، وإلاَّ أصبح فاسداً ملوَّثاً بالذكريات التي ستعوده أبداً، يبدو أنَّ المفهوم الماركسيَّ حول «الطبيعيِّ» و«المرضي» كان بعيداً عن الأحكام الطبيعية التي تحاول هي أيضاً أن تلعب دوراً في شروط الشرِّ. ولكن يجب ألاَّ ننسى أنَّ الطبَّ عاجز حتَّى الآن عن معالجة ناجعة لهذه الحالة، لذا يمكن طرح السؤال بصيغة أكثر عمومية:

- هل يمكن تصوُّر حالة اجتماعية تستبعد كلَّ إمكانية للاغتراب إذا كان الإنسان الحقيقيُّ هو نفسه الذي نعرفه منذ وَعْينا للتاريخ؟

لا يكفي أن نقوم هنا باستبدال لفظي لـ تسمية «ما قبل التاريخ» لتاريخ يعيشه البشر بشكل حقيقي، بذريعة أنَّ الإنسان «الحقيقيَّ» لم يولد بعد، وأنَّه سوف يظهر غداً مع فجر تاريخ ينتظر أن يبدأ!

- ما هو الإنسان الحقيقيُّ إذن حسب «ماركس»؟

على الرغم من أنَّه رفض تحديده من خلال توقُّعه للمجتمع الشيوعيِّ القادم، فهو قد ترك لنا بعض الإشارات التي تضيء معالم الطريق لرؤيته، فقد قدَّم لنا الإنسان الجديد في كتابه «بيان الاقتصادي الفلسفيِّ» كإنسان كامل، إنسان قهر كلَّ أنواع التناقضات والاغترابات، وأقام التلائم الضائع بين الطبيعة والبشرية والمجتمع. هذه البشرية الكاملة المزعومة كان «ماركس» قد فهمها كنتيجة لاستنتاج مزدوج!

إنَّ المهمة الملقاة على عاتق الاشتراكية هي الحدُّ من الاغترابات السياسية والدينية، وحتَّى الفلسفية بطريقة تجيز لنا التساؤل إذا ما كان الإنسان الكامل كائناً مجرَّداً، لأنَّه لا يحظى بحتمية مادية للسياسة أو الدين التي من خلالها تزيِّف البشرية تاريخها بإعطائها معنى لمستقبلها.

المشكلة في معرفة ما إذا كانت التناقضات التي تريد الماركسية حلَّها لا تشكِّل تحديداً نسيج الحياة الاجتماعية، ولا تتحكَّم بتطوُّرها، هناك أسباب مقنعة تدعونا للاعتقاد بأنَّ البشرية القادمة سوف تعاني الصراعات نفسها التي تعصف بالإنسان منذ أن عرفنا تاريخه: صراع بين السياسة والاقتصاد، بين الفنِّ والأخلاق، بين الدين والعلم..الخ!

لماذا إذن يتوقَّف الاقتصاد، أصل جميع هذه التناقضات والاغترابات حسب مفهوم «ماركس» عن خلق أسباب جديدة للتناقضات ذات يوم، وإلاَّ فسوف لا نستطيع أن نفهم لماذا بدأ بإثارتها؟

- يُخشى أنَّ «ماركس» أخذ فكرة خاطئة عن الاقتصاد، وذلك بتحليله لجوهره:

فإذا كانت التناقضات ملازمة، ومرتبطة بالطبيعة كما يبدو، فقد يكون من الصعوبة بمكان تحقيق التوافق بين هذه التناقضات، أو حلَّها كما تصوَّر!

النتيجة الثانية تتلخَّص بأنَّ الإنسان الكامل هو نتيجة للحدِّ من العداوة والتنافس بين الطبقات والمجموعات البشرية الأخرى، وذلك بتأثير فئة مفضلة من البشر، ولتكن البروليتاريا!

ولكن ما الذي يجيز لنا التفكير بأنَّ طبقة اجتماعية وليدة، مثلها مثل كلِّ الطبقات الأخرى، تعيش الشروط نفسها التاريخية ستصبح قادرة على النهوض بأعباء التاريخ البشريِّ كلِّه؟

وإذا كانت السياسة تعني انحطاط الطبيعة البشرية، فلماذا تنجو الطبقة البروليتارية وحدها من الشعور بالذنب السياسيِّ ذاك؟

في الحقيقة لا نرى السبب الذي يدعونا للاعتقاد بأنَّ ديكتاتورية طبقة ما يمكن لها إقامة نظام أكثر سلامة وعدل من ديكتاتورية أفراد معينين.

لماذا لا يتابع البروليتاريُّ الذي استولى على السلطة السياسة الخالدة حالة الاغتراب؟ بمعنى آخر لماذا فاقمت السياسة التي مارستها الطبقات غير البرولتيارية من حالة الاغتراب السياسيِّ بينما تقود السياسة البروليتارية إلى إلغائها من مسرح المجتمع؟

هذه الاعتراضات الكلاسيكية لم تفقد قيمتها رغم أنَّ القوى العالمية التي تتَّخذ من الماركسية عقيدة لها تعتمد على القوَّة السياسية أكثر من اعتمادها على حقيقة هذه العقيدة!

نشهد اليوم انتصار السياسة على النبوَّة، إذ سرعان ما وجدت الأحزاب الشيوعية معنى ومدى فعالية التنظيم السياسيِّ، فتصرفت كما لو أنَّ السياسة لم تكن حالة اغتراب بشكل أساسي. هنا أيضاً نشهد أنَّ الكرم والأهداف النبيلة لم يحرِّرا الإنسان من اللعنة التي تصيب كلَّ فعل يستدعي القوَّة والعنف.

يبدو لنا أنَّه من الملائم التذكير بفكرة «ماكس فيبر» حول السياسة التي لا يمكن التعامل معها كشيء أو غرض ما:

- العمل في مجال السياسة يعني خلق قوى لا نستطيع التحكُّم بها ، قد تحطِّم الحدود المرسومة لها دون أن تعير انتباهاً لقناعاتنا البسيطة!

إذا كانت نظرية الاغتراب الماركسية صحيحة، حيث رأت أنَّنا نصدف الظاهرة السياسية في كلِّ مكان، ومنها ابتعدنا عن طريق التاريخ، علينا الاعتراف بأنَّ الإنسان التاريخيَّ منذ البدء كان يعيش حالتها هذه.

التاريخ نفسه ليس سوى اغتراب طويل لا يمكن لنا إدراك معناه، والإنسان لم يكن أبداً في حالته الطبيعية، أي أنَّه لم يكن هو ذاته، بل هو الغريب عن نفسه، شيء آخر غير الإنسان الذي كان!

هكذا أصبح الإنسان الذي لم يعش حالة الاغتراب في الماضي، أو الذي سيعيشها في المستقبل [بالمعنى الماركسيِّ]، والذي لم يوجد موضوعياً أبداً كائناً «حقيقياً» أي أنَّه باسم فلسفة التاريخ يصبح إنسان ما قبل التاريخ. واللاَّ موجود أصلاً كائناً حقيقياً!

من هنا تظهر بعض الأسئلة التي قد تبدو غبية في نظر الخبير المُطَّلع، رغم أنَّها قد تقودنا إلى سذاجة التساؤل الفلسفيِّ:

ـ إذا كانت البشرية تعيش حالة الاغتراب منذ بداية التاريخ، كيف يمكن لكائن يرفض كلَّ شكل من أشكال النبوءات يعيش مثل غيره من الكائنات التاريخية حالة الاغتراب؟ كيف استطاع في القرن التاسع عشر، وفي ظلِّ شروط الاغتراب نفسها اكتشاف الظاهرة الكونية للاغتراب التاريخيِّ، والوسيلة للتخلُّص منه؟

ما الذي يعرفه الإنسان المُستلب عن الإنسان الذي لم يعش حالة الاغتراب، والذي لم يلتق سوى ببشر عاشوا تلك الحالة، والذين تعرَّف عليهم عبر التجربة والتاريخ؟

هل يمكن لظاهرة الاغتراب كما فهمها «ماركس» في ظلِّ هذه الشروط أن تكون شيئاً آخر سوى فرضية، أو مجرَّد وجهة نظر بسيطة؟

ليس من الصعب، والحالة هذه، أن نفهم بطلان شروح «ماركس» حول نظرية الظاهرة السياسية كحقيقة للاغتراب. هذا الأمر يبدو أكثر وضوحاً لو حاولنا تحليل معنى الاغتراب في المعنى العام للمنهج الماركسيِّ. سوف تصبح تحليلاتنا مجموعة ثانية من الملاحظات التي تقتصر على بعض الخطوط العريضة، لأنَّ الأمر يعني طرح نقد كامل لمجموعة الأفكار الماركسية.

إنَّ أهمَّ شيء هنا هو في معرفة مدى قوَّة وصحَّة مفهوم «ماركس» حول أصل وطبيعة السياسة، هذا المدى الذي كثيراً ما نراه يتجاوز آفاق الحقيقة الموضوعية، في طريقه إلى حلم لم يتحقَّق، وربما لن يتحقَّق أبداً!

ليس الاغتراب سوى صيغة أخرى لوصف المسألة التقليدية للبشر، فالماركسية ليست علم إلهيات يبحث في وجود الله أو علم أخلاق يتناول الدين والأخلاق في تراجعهما أمام الأيديولوجية، مع هذا فهي علم للإنسان يحاول شرح أصل ووجود الشرِّ في العالم، لذا فهي تستعين بمفردات «السقوط» و «الخلاص» لكي تعطي فكرة الاغتراب معناها الحقيقي.

وما دامت الماركسية تجعل من الدين والسياسة حالة اغتراب مطلقة، فقد أكَّد «ماركس» أنَّ الشرَّ ليس ملازماً للطبيعة البشرية، بل للتاريخ البشريِّ وحده، فالماركسية إذن تنتمي إلى الفلسفات التي تؤمن ضمنياً أنَّ من الممكن إحلال الأخلاق مكان السياسة التي تناصبها العداء.

وطالما أنَّ «ماركس» اعتقد أنَّه وجد حلاً للمشكلة الاجتماعية، فقد اكتفى بتبيان أسباب الشرِّ الكامنة في الاغتراب، وطرح الدواء دون معرفة طبيعة الشرِّ المزعوم، أي دون تحليل لمفهوم السياسة نفسها:

- ما الفائدة إذن من أن نجهد أنفسنا بدراسة حقيقة لا تعطينا سوى صورة زائفة للإنسان؟ ربما لهذا التهاون والإهمال في «تحليل مفهوم السياسة نفسها» وجد «ماركس» نفسه، وقد تغيَّر فجأة، ملتزماً بحماسة وشغف بالقضايا السياسية التي طالما أدانها!

تتجلّى أصالة الماركسية في بنائها للأخلاق على أساس الاقتصاد، ومع هذا يظلُّ هذا البناء بعيداً عن قواعد العلم.

تقوم الماركسية في الأصل على الاقتصاد بكلِّ بساطة، مثلها مثل كلِّ الفلسفات التي طرحت الوعي أو الأحاسيس أو الديمومة كأساس لها.

بلى. ما زالت الطريقة في رؤية الأشياء قد فتحت، وما زالت تفتح اليوم آفاقاً جديدة، هذه الفكرة غير قابلة للنقاش، ولكن لا شيء يثبت حتى الآن بأنَّ الاقتصاد وحده، عمق الحقيقة الاجتماعية، أو أنَّ له الأولوية في سلم العلاقات الاجتماعية، وفي النتيجة تعود نظرية الاغتراب، وبالتالي الفكرة السياسية القائمة على اغتراب مطلق بلا فائدة، أو على الأقل موضوع شبهة من وجهة نظر التحليل الموضوعي.

أَنْ نقول إنَّ السياسة وليدة اغتراب اقتصادي، أي أنْ نعزوها إلى حقيقة غريبة عليها فهذا يعني اغتراباً حتمياً لها.

وأَنْ نواجه مسألة طبيعة السياسة مجدَّداً من منظور أخلاقي، فهذا يعني أنَّنا نحكم على أنفسنا بعدم فهم جوهرها. هذا يعني أنَّ الماركسية باختيارها للصيغ التي استخدمتها لم تستطع فلسفياً أو اجتماعياً فهم السياسة في حقيقتها.

لا يوجد في الواقع سبب واحد يجبرنا على رؤية الاغتراب المطلق في الظاهرة السياسية إلاَّ في الاقتصاد. من جهة أخرى إذا كانت الحقيقة السياسة لا تقدِّم لنا سوى صورة جزئية، فالحقيقة أو عدمها هي في اختيارنا للاقتصاد أو بعض النشاطات الأخرى كأساس للعلاقات الاجتماعية. في هذه الشروح التي قدَّمتها الماركسية تتبدَّى أهمية «الاختيار الحسن» لنقطة الانطلاق، أي لإدراك الحالة الطبيعية المفترضة! إذا ما أعطينا الأنشطة الأخرى الأهمية، كما فعل «ماركس» للاقتصاد، فقد نستطيع أن نبيِّن بنفس القوَّة أنَّ الاقتصاد نفسه عبارة عن حالة اغتراب مطلقة، وذلك باعتمادنا على مقولة العبد والسيِّد، وأنَّ السياسة هي التي سوف تلعب الدور الحاسم في حلِّ هذه المعضلة.

لا ريب أنَّ الإنسان «كائن يحتاج»، ولكنَّه ليس هذا فقط، إنَّه إنسان قبل كلِّ شيء، فإذا وضعنا نشاطاً ما فوق آخر، فإنَّنا نحيل الإنسان إلى تصوُّر مجرَّد، لأنَّنا نلغي مزاياه المادية المتعدِّدة التي تجعل منه كائناً مليئاً بالتناقضات.

ولكنَّ المشكلة البشرية تكمن في إلغاء التناقضات بأن تتعايش معها بانسجام، وذلك كي يستطيع الإنسان الاحتفاظ بكلِّ غنى الإمكانيات وشروط تطوُّره الدائم، واللاَّ متوقعة نهائياً.

أصبح من الواضح أنَّ الماركسية ليست أكثر من أيَّة نظرية أخرى قادرة على تحديد أصل السياسة حتَّى ولو بشكل تقريبي، أو اجتماعي، إنَّها فقط تصنِّف الأصل حسب فرضيات تمهيدية تؤطرُّ كلَّ منهجه:

- هل حقاً أنَّ الحالة البدائية كانت خالية من التناقضات، وأنَّ التلاؤم والانسجام هما اللذان سادا دياليكتيكياً الطبيعة والإنسان والآخرين؟

- هل يتَّجه المجتمع بالضرورة نحو التوفيق والمصالحة بين الإنسان والطبيعة، وأنَّه سوف يلغي جميع التناقضات؟

لا شيء يثبت لنا جدِّية هذه الأماني، إذ لا تملك السياسة معنى في الماركسية إلاَّ لأنَّها وضعت بين أسطورة بدائية و«يتوبيا» نهائية. إنَّ الاغتراب يفترض في النهاية حالة سابقة تتَّصف بالشرعية والطبيعية، ذلك لأنَّه لا يمكن وجود تشويه أو تحريف إلاَّ من خلال شرط سابق لمجتمع كان بلا تشويه أو تحريف، في حالته الأولية. تلك هي الصيرورة التي أجازت لـ «روسو» أن يجد من خلال مسألة الاغتراب الحريَّة الأصيلة في حالة المجتمع البدائية.

هكذا تصبح السياسة الواقعة بين وهم الحالة الأسطورية الأولى، وحالة «اليوتوبيا» الخيالية النهائية، والتي تعتبر الحقيقة الوحيدة بالضرورة مثل بعض الأشياء السطحية والتوفيقية، غريبة عن الطبيعة بعد أن فقدت جوهرها في الركام.

لقد استخدم العلم عبر مسيرته الطويلة تراكيب فكرية لتحليل الواقع، ولكنَّ الماركسية في الوقت الذي استبدلت فيه التاريخ الموضوعيَّ بفلسفة التاريخ توهمت أنَّها تهدم [نظرياً] المجتمع لكي تبنيه مجدَّداً [نظرياً أيضاً]، أي أنَّها بخست التاريخ حقَّه الطبيعيَّ باسم افتراضات ما قبل التاريخ، بيد أنَّ ما يجب فهمه هو المجتمع الموضوعيُّ الحقيقيُّ، وظواهره السياسية على أرض الواقع. صحيح أنَّ البشر كوَّنوا مفاهيم لأصل وغاية السياسة، وأنهم تصرَّفوا على هذا الأساس، تلك وجهة نظر نتبناها بدورنا ولا نجهلها، لأنَّنا كما قلنا من قبل، ليس من الممكن تحليل النشاط السياسيِّ بشكل صحيح دون الأخذ بعين الاعتبار هذه الفكرة.

ما هو أساسي بالنسبة لنا هو عدم الخلط بين عمل السياسيِّ مع العقيدة السياسية للإنسان الذي يحاول جهده إقناع واستمالة المؤيِّدين له، وتعزيز التلاحم بينهم حول البرنامج الذي يطرحه.

تظهر مشكلة أخرى نتيجة للتحاليل النقدية المختلفة التي قمنا بها، فجميع مشاكل النظريات التي رأيناها تنبع من مصدر واحد وأكثر عمومية وشمولاً:

- هل هناك من مصدر حقّاً؟

لا يُطرح هذا السؤال بخصوص أصل السياسة فحسب، بل حول كلِّ أشكال النشاط البشريِّ والوجود أيضاً، وطالما أنَّنا لم نجب عليه، فمن العبث الاعتقاد بحلِّ مشكلة السياسة بشكل خاص.

يبدو أنَّه لا حلَّ لهذه المسألة، ذلك لأنَّه إذا كان هناك من أصل، فسيكون مطلقاً، لا ظواهرياً، وسوف لن يرتكز على كميَّة من العناصر، ولا على حدٍ واحد من تسلسل سببي، أو على ظاهرة أكثر أصالة من الأخريات. إنَّ الأصل الذي يستمدُّ وجوده من تراكم عناصره يفترض وجود قوَّة لهذا التراكم أكثر أصالة، فالانعكاس السببيُّ يرجع بنا من ظاهرة إلى أخرى دون أن نستطيع الخروج من حقل الظواهر أبداً. أخيراً، لا يوجد في الطبيعة البشرية ظاهرة أكثر أصالة من الأخرى إذا ما قيَّمنا الأمور موضوعياً، بينما نجد أنَّ جميع النظريات الآنفة الذكر تفترض صحَّة فرضياتها التي تظلُّ فرضيات في أحسن الأحوال.

إذا استطاع الإنسان ذات يوم العودة عملياً إلى الأصل، في المعنى الذي لا تكون فيه بعض الأشياء أكثر أصالة من الأصل سيظلُّ نهائياً في الأصل، إذ أنَّه سوف لن يعرف سوى أصل واحد، وهو تعدُّد الأصول في تناقضاتها مع الفكرة، إذن لا نستطيع الحديث عن أصول لا تعدُّ إلا نسبياً، أي في قلب التاريخ، وعن أحداث وظواهر خاصَّة فيه.

في هذه الحالة الأخيرة يمكن للظواهر التي تتعلَّق بالأصل أن تكون إيضاحية، لا لأنَّها تستند على مظهر أصيل للظواهر، ولا على الأصالة نفسها، أي على خصوصيتها وتفرُّدها التاريخي، مع هذا يجب ألاَّ نهتمَّ كثيراً بأهميَّة التحليل للمفاهيم التي أعلناها مع بعض التعقيدات في ارتباطها مع العلم، ولكن فقط كإدارة لتجنُّب سوء الفهم لهذا النوع من الارتباط، ذلك لأنَّ العلم نفسه عبارة عن مذهب قائم على عدم التباس وغموض من هذا النوع، طالما أنَّه يقرِّر أنَّ كلَّ شيء يمكن شرحه علمياً، وطالما أنَّه يبتعد عن الخرافات والظلامية التي تحاول التخلُّص من المراقبة العلمية.

يعود رفضنا لبلبلة الشروح وتشويشها عبر التاريخ والتجربة البشرية، وبالفرضيات حول أصل وغاية البشرية قبل كلِّ شيء إلى أمر منهجي، أي أنَّ افتراضاتنا هي التي سوف تقع في دائرة التفكير النقديِّ الذي سيتحكم بها، فالسؤال الذي يطرح في هذا الكتاب يمكن اختصاره بما يلي:

ـ ما السياسة؟

إذا ما اتفقنا أن نترك جانباً كلَّ مشاركة حول ما سيحدث في مستقبل لا يمكن تحديده، وإذا ما حاولنا فهم حقيقته تحت شكل نموذجي كانت البشرية قد عرفته منذ بزوغ فجر تاريخها من خلال التجربة اليومية، نستطيع في هذه الحالة فقط الإجابة على هذا السؤال؛ إذ أصبح من السهل تحديد موقعنا حول هذه النقطة بوضوح:

إنَّ السياسة جوهر بذاتها، أي أنَّها مقولة أساسية، حيوية، دائمة لوجود الإنسان في المجتمع بالمعنى الذي كان فيه الإنسان كائناً اجتماعياً بطبيعته.

تلك فكرة منطقية تتَّفق مع التجربة الإنسانية. لأنَّها مع استحالة الوصول إلى الأصل، لا يمكن استخلاص السياسة من ظاهرة أكثر أصالة منها. إنَّ جميع الظواهر أصلية بالتساوي، فلا ظاهرة تشرح الأخرى، لأنَّ كلَّ واحدة منها ممكنة دون النظر إلى سواها. هذا يعني أيضاً أنَّ الإنسان ككائن سياسي هو كائن اقتصادي، وديني، دون أن نتمكن من الحديث عن أولويَّات في تراتبية كلٍّ واحدة من تلك الجواهر، أو تفوق منطقي لواحدة على الأخرى، فالإنسان هو الإنسان كلُّه منذ البداية، على الأقل.. فرضياً! تمزج نظريات الأصل إرادياً بين أشكال ثلاثة للمشاكل التي يترتَّب علينا التفريق بينها منهجياً:

- المشاكل التي تنبع من الأصل الحقيقيِّ أو المُفْتَرض لها،
- المشاكل التي تلامس الحقيقة الأساسية لها،
- المشاكل التي تتعلَّق بالتبريرات الممكنة لها.

يبدو لنا، من وجهة نظر تحليل جوهر ما، أنَّها وحدها المشاكل التي «تلامس الحقيقة الأساسية لها» هي ما تثير الاهتمام، إذا ما فهمنا من كلمة «جوهر» شرح الأساسيات الخاصَّة والغاية النهائية للنشاط. إنَّنا كثيراً ما نبحث عن أصل الأشياء من أجل إثبات اختيار كنَّا قد قمنا به لغايات جمالية أو اقتصادية أو دينية، أو أيديولوجية، أو غايات أخرى.. هكذا تحاول نظريات الأصل بطريقة مبسَّطة فهم «ماهية السياسة» دون أن تبرر مباشرة نظاماً سياسياً بعينه، أو حالة اجتماعية محدَّدة، تضفي عليها صفة الشرعية. إن همَّها يتركَّز في البحث عن آلة وحجج تستطيع بها تعزيز قناعات المؤيِّدين

دون الاهتمام بتحليل ظاهرة نشاط معين، لهذا فهي [أي النظريات] تحاول جهدها خلط كلِّ أشكال الاعتبارات الغريبة على الدوام، والاعتقادات الأخلاقية، والاقتصادية، والتشريعية، والتربوية. وإقحام جوهر شيء ما بمعناه، بهذا فهي تحيل السياسة مرَّة على الاقتصاد، وأخرى على الأخلاق، أو الدين، على أمل أن تجد في هذه الطريق شرحاً للظاهرة، بينما نجد أنَّه من وجهة نظر موضوعية حول الشرط الإنساني أنَّ كلَّ واحدة من هذه الأنشطة تعبر عن إمكانية وجود التناقض في أعماق الإنسان.

ومع أنَّ الإنسان يغيِّر على الدوام المجتمع من خلال الوسائل السياسية وغيرها، فالمجتمع لا يتعلَّق أو يرتبط به أو أن يكون سياسياً. كلُّ الحقيقة تكمن في أنَّ السياسة ليست دائماً خيِّرة، متسامحة، مُطَمْئِنة.. إنَّها لا تطاق في كثير من الأحيان. مع هذا فنحن محكوم علينا أن نعيش ضمن إطارها، وأن نتلفها، ونحاول تنظيمها على قدر استطاعتنا من خلال الإجراءات الممكنة.

إنَّ الغايات النهائية كريمة جداً، وأكرم منها أساطير وخيالات الإنسان حول الحياة وطرق عيشها، ولكِّن للسياسة رأي آخر:

نستطيع أن نرى في نظريات الأصول تسرُّباً للحقيقة، ورفضاً لمواجهة المشاكل الحقيقية.

حين لا تقوم هذه النظريات بتصنيع مجتمع مثالي أخلاقي خالص، فهي توهمنا ببناء ما هو قائم، ومبني منذ أمد بعيد. وإيجاد ما هو موجود سابقاً، هكذا تقوم بدور المشرِّع الزائف للقوانين الخالدة!

نورد بهذا الصدد مقالة «ب ـ ريكير» التي كتبها على إثر أحداث «بودا بست» في تشرين 1956، والتي يقول فيها:

- «ما أدهشني في هذه الأحداث هو أنَّها كشفت عن الاستقرار خلال الثورات الاقتصادية ـ الاجتماعية، ومسألة السلطة نفسها. إنَّ المفاجأة تتمثَّل بعدم وجود تاريخ للسلطة تقريباً، وبتكرار لتاريخ هذه السلطة، إنَّ المفاجأة كانت بالنسبة لي في عدم وجود مفاجأة سياسية حقيقية.

تتغير التقنيات، وعلاقات البشر حسب متطلبات الحياة، ولكن السلطة تظلُّ كما هي في تناقضاتها التي تتلخص في التقدُّم المزدوج في العقلانية، وفي إمكانية فساد الطبيعة البشرية[1]»!

---

[1] التناقض السياسي في الفكر ـ صفحة 722 ـ أيار 1957.

الفصل الثالث

الأوليَّة الأولى: القيادة والطاعة

إنَّه «أفلاطون» بلا شكّ أوّل الفلاسفة الذين انتبهوا إلى العلاقة الجوهرية بين القيادة والسياسة حين عرَّف الأخيرة كـ «علم إداري»، أو «علم القيادة»[1]، ذاك لأنَّ وحدة سياسية جديدة تتشَكَّل ما أن تتوصَّل المجموعة إلى استقلالية بحدود الأرض التي تقيم عليها، والحصول على اعتراف بحقِّها في الكلام نيابة عنها، واتِّخاذ القرار باسمها.

ليس هناك من فلسفة، بما في ذلك الفلسفة الفوضوية تنكر هذه التجربة، ولكنَّ الكثير منها تعتقد بأنَّه في الوقت الذي تحقَّق فيه الوحدة السياسية وجودها في الاستقرار، حتَّى يمكن لهذه الوحدة أن «تُضعِف» دور القيادة لها، وقد تتمكَّن على المدى البعيد باستبدالها بإرادة المجتمع على أساس إداري ليس سوى شكل من أشكال التسيير الذاتي، يعتقد البعض أيضاً أنَّ هذه الصيرورة لا بدَّ منها، وهي حتمية تحكم سير التاريخ، ممَّا يشرح نزوع الفلسفة السياسية الحديثة إلى خفض أهمية القيادة، أو إخضاعها للنقد، بحجَّة مشاركتها في بناء مستقبل للبشرية.

قلَّة هم علماء الاجتماع والساسة مثل «أوغست كونت» من وفَّق بين مراقبة الحقيقة، والتطلُّعات الذاتية لها.

إنَّ الفضل الكبير لصاحب كتاب «نظام السياسة الوضعية» يرجع إلى أنَّه لم ينصح أبداً بتحليل الأفكار السياسية الخالصة على مذبح سموٍّ ورفعة الهدف الذي طرحه على البشرية، ولكنَّه أعطى الاهتمام بشكل خاص إلى العلاقة السياسية الرئيسة للقيادة والطاعة، وذلك بإشارته إلى أنَّ هاتين الفكرتين مرتبطان جدلياً من جهة، ومن جهة أخرى تشكِّلان القاعدة الأساسية لكلِّ مجتمع سياسي، إنَّ أغلبية

---

[1] Platon, Le Politique. أفلاطون، الجمهورية.

مفكري الفلسفة السياسية تخلَّوا إرادياً عن التحليل الدقيق لفكرة القيادة من أجل علم النفس الاجتماعي، أو علم الطباع، في المعنى الذي تهتمُّ به هذه الدراسات بعلم النماذج البشرية، وتطبيقه على الزعماء، وأخصائيي الفنِّ العسكريِّ، أمَّا فيما يتعلَّق بفكرة الطاعة، فقد أصبح لدينا انطباع بأنَّها لم تعد موضوعاً لاهتمامهم، ما عدا المفكرين الذين تُطلَق عليهم أسماء مختلفة مثل: «رجعيُّون»، «لاهوتيُّون» الخ.

لقد أصبحت فكرة الطاعة وسيلة من الوسائل المتنوعة للعبودية، والاستبداد، والأشكال الأخرى للقهر.

أهمُّ الأعمال التي تكاد أن تنفي تماماً العلاقة الرئيسة بين القيادة والطاعة هي مجموعة الكتب التي تحمل عنوان «نظرية الدولة» أو «بحث في العلم السياسي» أو ببساطة أكثر «سياسة»!

لنفتح الكتاب السادس لجمهورية «بودن» وكتاباً آخر لأحد المشرِّعين المحدثين وهو «جللينك» بعنوان: «النظريات العامَّة للدولة»، سنكتشف أنَّ الخارطة والمنهج لم يتغيَّرا عبر مسيرة التاريخ في ملامحهما الأساسية:

سنجد نظرية في السيادة تحدِّد تصنيفاً للأنظمة، تبحث هي نفسها عن تعريف للدولة الأفضل، وكلُّها ترتكز على ملاحظات القانون المُقَارن والتاريخ وعلم الاجتماع المُقَارن أيضاً، وأخيراً على علم الاجتماع المؤسَّساتي، لنقل بدِّقة أكثر بأنَّ السير الاجتماعيَّ - التاريخيَّ المُجَزأ والمحدود يتناسق وينتظم مع الاقتراحات المعيارية المتعلِّقة بصاحب السلطة الشرعي.

نادراً ما نصدف في هذا السير تحليلاً إيجابياً لمسألة القيادة والطاعة، إذ نلمِّح إليها بسرعة للتخلُّص منها ببساطة، نحن نهتمُّ أكثر بمسائل هي من وجهة نظر جوهر السياسة بعيدة تماماً عن مركز القضية التي نريد فهمها: من يحكم؟ ما هو عدد الحكَّام؟ كيف نحكم بشكل أفضل؟ما هو النظام الأفضل؟ ما هي العلاقات التي تربط السلطة بالشروط الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية لمجتمع معيَّن؟ باختصار، نضع في المرتبة الأولى البحوث الاجتماعية والتاريخية حول السلطة وتطوُّرها، إمَّا في قلب النماذج المختلفة للمجتمعات الإقطاعية والليبرالية والفاشية والاشتراكية، وإمَّا في قلب الأشكال المختلفة للأنظمة المَلَكيَّة والأرستوقراطية والديمقراطية، وإمَّا في قلب المجتمعات التاريخية النموذجية مثل مجتمع أسبارطة وأثينا وروما.. الخ! وأخيراً نحن نهتمُّ كثيراً بالترتيب التقنيِّ، وبتنظيم وتوازن السلطات الأكثر عقلانية، من أجل الحصول - نظرياً - على الدولة الأفضل والأكثر فاعلية، إذن،

- من أين أتت هذه اللاَّ مبالاة العامة تقريباً حول تحليل مباشر للأفكار السياسية التي توازي في أهميَّتها أفكار القيادة والطاعة؟!

من السهولة بمكان ملاحظة وحدس تتابع وتعايش الأحداث التاريخية من تحليل «أوليَّة» تفلت من شروط سببيَّة محدَّدة، ومن المنهج النقديِّ الطبيعيِّ للعلوم الإنسانية، هو أمر مزعج ومربك لنا في إقامة تحليل مفهومي لفكرة مثل فكرة القيادة، أكثر من أن نقوم ببحوث اجتماعية حول السلطة. إنَّ [فكرة القيادة والطاعة] بسبب طبيعتها الخاصَّة تظلُّ عصيَّة على العقلنة التي ترضي الفكر المنطقيَّ المنظَّم!

طبعاً، تجليات هذه الفكرة المادية، أي مجموعة القرارات ومقاوماتها، مع نتائجها التاريخية ممكنة في إطار البحث العلميِّ السائد، حتَّى أنَه ليس من الصعب رسم صورة لما يجب أن تكون عليه القيادة والطاعة، ولكنَّ الصعوبة هي في الإجابة على الأسئلة التالية:

- لِمَ لا بدَّ من وجود القيادة والطاعة؟
- لِمَ نصدفهما في كلِّ مجتمع سياسي؟
- لِمَ يخضع البشر لكائن ليس سوى بشر مثلهم؟
- بِمَ تتركَّز قوَّة «الزعيم» الذي يعرف كيف يجعل الآخرين يخضعون لإرادته؟

كلُّ هذه الأسئلة تغوص في اللاَّعقلانية المُبْهَمة، وتَصمد أمام الشرح الجازم والمشروط على الدوام.

ولكن على الرغم من هذه المعضلة، لا يستخفُّ التحليل المفهوميُّ الخالص بهذه المظاهر اللاَّ عقلية، حتَّى وهي تقف في مواجهة الوسائل العادية للبحث، وللبناء الخاصِّ بالعلوم الإنسانية.

في «جوهر السياسة» نجد أنَّ القوى الغامضة التي تحرِّك القيادة والطاعة لها من الأهمية أحياناً أكثر من البحوث حول تنوُّع السلطة والمؤسَّسات من مجتمع لآخر، أو من عصر إلى آخر، في النهاية، نجحت العقلانية المتنامية التي نشهدها منذ عصور، والتي ترافقت مع نوع من النزعة الإنسانية الأخلاقية، والتفوُّق الديمقراطيِّ للذكاء، في التقليل من قيمة فكرة القيادة والسلطة دون أن تتوصَّل إلى طرد «روحها الشريرة»، أو أن تحطَّ من مكانتها ووجودها.

لقد تعوَّد الكثير من الساسة تبنِّي مواقف سلبية لمصلحتهم، دون أن يحاولوا فهم الدور الذي ما زالت هذه الفكرة تلعبه في النشاط السياسي.

لا نلوم أحداً على اهتمامه بفكر «هوبز»، أحد المفكرين الذين أصرُّوا على الطبيعة اللاَّ مفهومة والعشوائية للقيادة والطاعة، ولكنَّنا نشكِّك في أمانة السياسيِّ الذي يعلن صحة بعض تحليلات «هوبز» للمفهوم.

عادة ما نشهد تعارض المثاليين والواقعيين في السياسة حسبما نعطي معنى لظواهر القيادة والطاعة، في الحقيقة هذا التمييز يظلُّ خارجياً على السياسة، وفي كثير من الأحيان يموِّه الطبيعة الحقيقية للسياسة بسبب دقَّة أحكامه المُسْبَقة. ما هو هام هنا ليس في الوقوف مع أو ضدَّ مفهوم القيادة والطاعة، بل في رؤية الأشياء كما هي، إنَّ هدف الوصف العمليِّ الذي نسعى إليه ليس في إضفاء الشرعية على أيِّ نوع من أنواع هذا المفهوم، ولا في شكله، ولكن فقط في فهم علاقة القيادة بالطاعة كإحدى ماهيات السياسة التي تلعب دوراً رئيساً في توجيهها.

يمكن لنا أن نشتكي ونتباكى من هذه الحقيقة، ولكن ما العمل في مواجهة ما هو واقع لا محالة، يقول «آلان»:

- «لطالما كره الإنسان العاصفة، ولكنَّه يحاول مع ذلك التعامل معها، والاستفادة منها ببساطة، إنَّ الضرورة ليست إنسانية، ومن الجنون أن نكرهها، أو نحبَّها، إذن، إذا ما اكتشفت الضرورة في الأشياء السياسية عليَّ أن أحترمها كما أحترم حقيقتي وسيِّدي[1]».

إذا كان هناك طبيعة بشرية أو إذا كانت السياسة جوهراً بذاتها، فالمشكلة لا تعني إلغاء أو الحطَّ من قيمة مفهوم القيادة والطاعة، والنظر إليها كغاية لنا، ولكنَّها تعني محاولتنا تحقيق الغايات والأهداف السياسية باعتمادنا على علاقة القيادة بالطاعة، فالسياسة نفسها ليست ليبرالية ولا اشتراكية، لا استبدادية ولا ديمقراطية، إنَّها تأخذ هذا الشكل أو ذاك تبعاً لاستخدامنا لمفهوم القيادة والطاعة، فلا مجال إذن للانتقاص من قيمة الأهداف التي تقوم السياسة بخدمتها: ما هو أساسي يتركَّز في الحقيقة التي علينا ألاَّ نخفيها، وهي أنَّنا لا نستطيع الوصول إلى غاياتنا دون الرجوع إلى مفهوم القيادة والطاعة.

مهما تكن الإصلاحات الاجتماعية، والتقنيات السياسية الجديدة، والثورات التحرُّرية، ستظلُّ السياسة كما هي، لا تتغيَّر في جوهرها، ولا في أوليَّاتها التي تقوم عليها.

---

[1]) Alain, Politique, Paris, P. U. F, 1952, p. 129.

آلان، سياسة، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية 1952، صفحة 129.

اجتهد البشر طويلاً على أمل الحدّ من تحكُّم السلطة بهم، ولكنَّهم في كلِّ مرَّة يقعون في التجربة الخالدة للسياسة، ويجدون أنفسهم في النظام الجديد الذي كافحوا من أجله أمام نفس «القادة»، وهم يذكّرونهم باحترام القوانين الجديدة كرعايا عليهم «إطاعتها» والامتثال لها.

أَنْ تتكر غالبية الفلسفات السياسية الحديثة علاقة القيادة والطاعة، أمر قد يدحض المفهوم الذي ندافع عنه هنا، لأنَّنا في مجتمعاتنا الحديثة نشهد ضعفاً في القيادة الفردية المباشرة، والمتمثِّل بوجود أجهزة مساعدة لها، ولأنَّ الحركة الديمقراطية المستندة على الشرعية الصورية عدَّلت كثيراً من ملامح السلطة القاسية، ولكنَّ رغم هذا، ظلّت السلطة تستمدُّ غناها من التغييرات ذاتها، وظلَّت الطاعة المدنية رغم التراخي المزعوم للانضباط الفرديِّ صامدة لم تتأثَّر في أساسها، بل على العكس أدَّى تضخُّم مساهمات السلطة الملازم لقدر الجماهير وعقلنة التكنولوجيا والبيروقراطية، لقد أصبح الفرد أكثر تبعية للدولة من قبل. قد نقطّب الجبين أمام ورقة الضرائب، ولكنَّنا ما نلبث أن ندفعها، وقد يصعب علينا كثيراً القيام بالخدمة الإلزامية، ومع هذا نضطر إلى المثول أمام الثكنات العسكرية[1]، في الحقيقة يبدو مفهوم القيادة والطاعة عاديَّاً ومُشْتركاً كي يتوقَّف فلاسفة التبريرات والغايات الجميلة عن أحلامهم، ويبدأوا جدِّياً بتحليل المفاهيم الذي يمكن أن يقودنا إلى تفهُّم حقيقته السياسية.

ولكنَّ لهذه الفلسفات موقف آخر، فهي كي لا تحيط مباشرة بالمشكلة، فقد عالجتها بسرعة وإهمال متعمَّد، لنأخذ مثلاً النظريات ـ المفاتيح لعصرنا كالليبرالية والاشتراكية:

نظرياً نجد أنْ هدف الواحدة والأخرى هو «كبت» غريزة السياسة، ووضعها في الحدود الدنيا الممكنة لها كيما يُتْرك المجال للنشاط الاقتصاديِّ ـ الاجتماعي!

يرافق هذا المشروع ادِّعاء زعزعة أساس مفهوم القيادة والطاعة باسم المثالية الديمقراطية، أو سيادة الشعب، لطبقة، أو بمعنى أنَّه بفضل الإرادة العامَّة كلُّ واحد من أفراد المجتمع يتَّحد مع الجميع، ومع هذا فهو لا يخضع سوى لنفسه!

---

[1] I. B. de Jouvenel, Du Pouvoir, Genéve, 1947, p. 31- 32.

ب. دو جوفنيل حول السياسة، جنيف 1947، صفحة 31 ـ 32.

لا نحتاج لجهد كبير لتبيان أنَّ هذا المبدأ لم يُطَبَّقْ سوى شكليّاً لا في النظام الاشتراكيِّ، ولا في الليبراليِّ، بل نجد أنَّ العلاقة بين القيادة والطاعة ظلَّت كحصن منيع للسياسة العملية.

من الملائم الملاحظة أنَّه إذا حاولت هاتان النظريتان [الليبرالية، الاشتراكية] قَصْر نطاق السياسة ـ نظرياً ـ من خلال إلغاء مفهوم العلاقة بين القيادة والطاعة، فهذا يعني اعترافها الضمني بأنَّ هذه الثنائية هي الركيزة الأساسية للبناء السياسي.

يثير العلم السياسيُّ بشكل غير مباشر مشكلة القيادة والطاعة حين يناقش مفاهيم السيادة والشرعية، هاتان الفكرتان تشكِّلان تغييراً للصيغ التشريعية، بل الأخلاقية للمشكلة السياسية المتعلِّقة بمفهوم القيادة والطاعة، إذ نتساءل:

ـ من يمتلك شرعية السيادة، وفي ظلِّ أيَّة شروط؟

هذا يعني أنَّنا نبحث باسم المبادئ الأخلاقية، والنفعية، وفلسفات التاريخ عن شكل علاقة القيادة بالطاعة يتنافى مع علاقات أخرى.

نلاحظ مع ذلك وجود سيادة شكلية، أو حاكم شرعي لا يحكم فعلاً، في هذه المشاهد التي نراها من أخلاقية، وتاريخية وغيرها... لا يوجد شرح كاف لعلاقة السلطة، حين ننظر إلى هذه الاعتبارات وحدها، سوف نفقد القدرة على الرؤية الحقيقية للمشهد السياسيِّ، ذلك لأنَّ أفكار الشرعية ـ الأخلاقية لا معنى لها إن لم تكن مسبوقة بفكرة القيادة والطاعة، أحد مصادر الديمقراطية الذي يتمثَّل في إضفاء الصفة الأخلاقية على القيادة، لأنَّ الديمقراطية تنظر إلى الأخلاق في جوهر السياسة بالذات، لسوء الحظِّ كثيراً ما يحدث أنَّ الديمقراطيَّ لا يرى سوى هذه الغاية الأخلاقية، ولا يحكم إلاَّ من خلالها، بحَيث أنَّه لكثرة ما ينسى الحقيقة السياسية لمفهوم القيادة والطاعة فهو يخدع نفسه، لأنَّه ينسى ثانية أنَّ الديمقراطية بالضرورة نظام سياسي.

من غير العدل أن لا نعترف أنَّ بعض الساسة المعاصرين بذلوا جهداً كبيراً من أجل تقويم الفكر السياسيِّ بطرحهم مجدَّداً المسألة في حدود القيادة والطاعة، ومع ذلك فقد أسقطوا مظهراً هاماً من المسألة، وهو تلاحم هذين المفهومين، مما أدَّى إلى عدم إدراكهم للجدلية التي تشترط النظام السياسي.

يبدو أنَّنا أمسكنا الخيط الذي يقودنا إلى عمق المسألة، كان «آرون» قد أعلن أنَّ:

ـ «المشكلة الثابتة للنظام السياسيّ لا تشكّل مشكلة في تعريفها، أنا أرى أنّ المسألة التي طالما طرحناها باسم المشكلة السياسية تتمثّل في تبرير السلطة والطاعة معاً.. هل من الممكن تبرير السلطة مع رفض الطاعة بآن واحدٍ، هل يمكن تبرير السلطة وحدودها؟ هنا تكمن المشكلة الأبدية للنظام السياسيّ في جميع أشكاله، والحلول الفاشلة لها[1]».

المشكلة السياسية الحقيقية إذن ليست في الهجوم العنيف على علاقة القيادة والطاعة، ذلك لأنّه من العبث أن نأمل ببناء سياسة تستثني هذه العلاقة، ما يتوجّب علينا هو التأسيس عملياً للجدلية الصحيحة بين هذين المفهومين.

يمكن القول إنّه بفضل أوليّة مفهوم القيادة والطاعة استطعنا الولوج إلى قلب السياسة المغلق، أي في العلاقة التي تصنع وجودها.

بلا شكّ هناك السيادة التي تتدخّل في تجربة القيادة وفي الخضوع لها، ولكنّنا نسير في الطريق الخاطئ إذا ما قصرنا هذه العلاقة على العادة البسيطة التي اكتسبها البشر عبر الزمن، ويمكن أن تختفي مع التقدُّم المحتمل أو لتطوُّر السياسة.

أن نقول إنّه هناك مجتمع سياسي يعني افتراض وجود القيادة والطاعة مع التحفُّظ الذي يطرح نفسه بأنّه إذا كان المجتمع البشريُّ سياسياً بشكل مباشر، فهو مع ذلك ليس مجتمعاً سياسياً «خالصاً»، وذلك بسبب وجود أوليّات أخرى تصنع منه مجتمعاً اقتصادياً، أو دينياً، هو ليس مجتمعاً سياسياً إلاّ لأنّه قائم على علاقة القيادة بالطاعة... فقط!

[1] R. Aron, Sociologie des sociélésindustrielles. Esquisse d' unethéorie des régimes politiques, p. 23.
ر. آرون: علم الاجتماع الصناعي ـ ملخص لنظرية الأنظمة السياسية، صفحة 23.

القيـادة

تعريف:

هناك طريقتان للتعامل مع القيادة.

الأولى، وهي التي نمارسها هنا، والتي ترتكز على توضيح المفهوم، والتي تسترعي الانتباه على الكفاءة السياسية.

والثانية، وهي التي تهتمُّ بصاحب اللّقب في القيادة، أي في «الزعيم»، فهي إمَّا أن تَعُدَّ نظرية للصفات اللاّزمة لكي يصبح الزعيم زعيماً، أو تُقدِّم النصائح العملية للطريقة الأمثل في ممارسة القيادة، وإمَّا أن تقوم بالدراسات الوافية في ميادين علم النفس الاجتماعيِّ، وعلم الاجتماع حول سلوك القائد، وعلاقاته مع المجموعة التي قد تشكِّل نموذجاً بشرياً ما.

حتَّى لو كانت هذه المهنة الأخيرة خارجة عن نطاق دراساتنا في عموم شكلها الخارجيِّ، يظلُّ لدينا بعض الأشياء التي يمكن لنا من خلالها القيام بدراسات مختلفة حول الزعيم أو القائد، رئيس العصابة، صاحب العبيد، مدير المشروع، رئيس النادي الرياضي، ممثِّل مدرسة أدبية!

من الصواب أيضاً التركِّيز على أنَّ كلَّ إنسان تقريباً يمتلك كثيراً أو قليلاً ميلاً للقيادة قد لا يظهره سوى نادراً، وذلك في ظروف خاصَّة استثنائية.

هي حقيقة أيضاً أنَّ السلطة المُكْتَسبة في مجال ما ليست ضماناً في مجال آخر بنفس تفوُّقها. إنَّ السلطة التعليمية للمدرِّس، أو الأهلية في إدارة مشروع ليست بالضرورة دليل مهارة أو جدارة في عالم السياسة، أضف إلى ذلك أنَّ هناك مسافة بين المعرفة التحليلية لما يجب فعله في ظروف معينة، والقرار الماديِّ الملموس الذي يتبع هدفه بنجاح، ويتجاوز العقبات الطارئة واللاَّ متوقعة، إذ لا يكفي أن يبذل أقصى ما لديه من طاقة وعزم، أو أن يفهم جيداً فلسفة «ميكافيللي» أو أن يحظى بالتأثير والنفوذ الواسع الذي يجعل منه قائداً على مستوى المهمة السياسية الملقاة على عاتقه.

لا مجال هنا لطرح كلِّ الملاحظات التي قدَّمها علم النفس، أو الاجتماع، ومع ذلك علينا قبل الإحاطة بمفهوم القيادة أن نثبِّت بعض المصطلحات، وأن نعرِّف بوضوح المفاهيم التي تشترك في المعنى، والتي تُسْتَخْدَم في القيادة السياسية، كما في الأنواع الأخرى للقيادة!

نسمِّي الزعيم زعيماً من يمتلك ميزة القيادة، ونطلق على السيادة صفة الاستعداد والقابلية لأن يكون على مستوى العمل الذي ندب نفسه له، مع هذا، نجد أنَّه من النادر خاصَّة في أيامنا هذه أنَّ القائد السياسيَّ يمارس سلطته مباشرة على أعضاء المجتمع، فهو يستخدم الأجهزة الإدارية والبيروقراطية، أو القوَّة التي يمثِّلها مؤيِّدوه، أو أنَّه يعتمد على طبقة، أو عدَّة طبقات اجتماعية، هذه المجموعة البشرية، هي التي تشكِّل القوَّة التي نعرِّفها على الشكل التالي:

ـ السلطة هي القيادة المُنَظَّمة اجتماعياً، ومُقَسَّمَة تبعاً لوظائفها التراتبية، مدعومة من طبقة أو عدَّة طبقات اجتماعية، تختلف باختلاف الأنظمة، بهذا المعنى، تكون السلطة حقيقة اجتماعية تفترض منذ البدء وجود القيادة.

ما يجب قوله بعد كلِّ ما تقدَّم إنَّ السلطة تحجب عنَّا مفعول القيادة بكلِّ ما أوتيت من قوَّة، نحن نعيش في «دول» منظَّمة بشكل متين منذ زمن طويل، اتَّصفت بديمومة الشرعية والإدارة، وبُنِيَت على أساس من الدساتير التي هي من حيث المبدأ تعبِّر بشكل مباشر أو غير مباشر عن الإرادة الشعبية السيِّدة.

في هذا البناء المصنوع من القطع المتراصَّة، والمتجمِّعة عبر العصور، والذي يرسم مشهدنا السياسيَّ الطبيعيَّ يصعب علينا إيجاد مركز جاذبية القيادة التي تمسك بتراكماته.

كي ندرك ببعض الوضوح دور هذه «الأوليَّة» علينا العودة إلى المصدر الذي نلاحظ فيه كيف تتشكَّل الدول الجديدة، والمجموعات السياسية الأخرى التي سرعان ما تتهيأ «الدولة» لاستلام السلطة فيها!

تظهر القيادة واضحة للعيان في قلب تجمُّع ما أن يبدأ مخطط أوليٌّ لهذا التجمُّع بالحركة والذبذبة.

من حالة التجمُّع إلى حالة الجماعة السياسية هناك مسيرة تقوم بها القيادة التي تمثِّل مبدأ التنظيم فيها، ليس هناك من تجمُّع ينتظم من تلقاء نفسه. على إرادة عليا أن تتدخَّل من أجل القيام بعملية كهذه، إذ أنَّ الإرادة الجماعية ليست سوى «رغبة» في

التجمُّع، وحدها الإرادات الفردية التي تحقِّق عملياً تلك الوحدة المنشودة: إنَّ دور العقل يقتصر على التقسيم والتجزئة، بينما القوَّة وحدها التي تصهر الأشياء في بوتقة واحدة.إنَّ تكوين وحدة سياسية في خطوطها العريضة، وفي كلِّ مكان.. واحد!

رجل، أو عدَّة رجال يتمتَّعون أو يعتقدون أنَّهم يتمتَّعون بموهبة الزعامة والقيادة، ويحظون بالجاذبية الشخصية لدى بعض مؤيِّديهم يبسطون تدريجياً سيطرتهم بإدماج عناصر معهم، بنفس الوقت الذي يبدأ فيه مناصروهم بالانضمام إليهم من أجل تحقيق الهدف الذي ينشدونه.

هذه هي نقطة الانطلاق، إنَّ تواتر تطوُّر الحركة الموحِّدة قد يكون سريعاً أو بطيئاً، لأنَّ عوامل كثيرة تتدخَّل في هذا التواتر.

تأتي في الدرجة الأولى الموهبة التي يتحلّى بها هؤلاء القلَّة من الأفراد، والتأثير الذي يمارسونه على الجماعة: هناك فرق يؤثِّر على طبيعة الدولة التي يحاولون إنشاءها ما بين الزعيم الذي يقوم بكلِّ ما يستطيع من جهد في سبيل نجاح هدفه الخاصِّ، وبين قائد تنظيم يضع نفسه في خدمة فكرة تسمو على مصلحته الشخصية، يظلُّ الحظُّ في نجاح مباشر لاستلام السلطة في بعث الحماسة والجرأة لدى جماعته، وتشجيعها بالوعود كقائد قادر على تنفيذها.

يرتبط نموُّ التكوين الجديد بتلاحم الجماعات المتنافسة سابقاً، وبقدرتهم على مواجهة القادم الجديد، هذه النقطة ذات أهمية قصوى لسببين:

1 ـ من جهة ندرك أنَّ سلطة القيادة لا تُقاس فقط بقدرتها على فرض التلاحم في قلب التنظيم الجماعيِّ الذي تقوده، بل في مهارة بذر الشقاق والخلاف داخل الجماعات العدوَّة، ووضعهم في حالة من الارتباك والضعف، بمعنى آخر، إذا كانت القيادة تعني القدرة على تنظيم الداخل، فهي تعني القدرة على بثِّ الفوضى وانعدام النظام في الخارج أيضاً.

من جهة ثانية يبدو أنَّ تكون سياسي جديد لا يرى النور في أيامنا هذه سوى في المجتمعات التي كانت قد تشكَّلت سياسياً، وأقامت مؤسَّساتها الثابتة بشكل أو بآخر.

نخطئ أيضاً إذا قرأنا في هذا الوصف نظرية حول أصل السياسة عامَّة [تلك النظرية التي كنَّا قد انتقدناها من قبل]، إنَّه فقط [وأعني الوصف هنا]، تحليل ظرفي يهدف إلى فهم طبيعة القيادة بشكل أفضل.

هناك بعض الفوارق تقريباً: فالصيرورة هي نفسها حين يفرض فرد نفسه على مجموعة سياسية موجودة من قبل، تملك مقوِّماتها، وإداراتها الخاصَّة بها، وتقاليدها، والقيادة التي تمثِّلها.

ما أنْ يصعد هذا «الطَمُوح» على سلَّم القيادة، حتَّى ترتبط حياة الجماعة وتلاحمها، وقدرها به، وبمزاياه الإيجابية والسلبية: إنه هو الذي سيطبع نشاطها السياسيَّ بطابعه، ما دام أنَّه قادر على قيادة الجماعة، باعتماده على مؤيديه، ومناصريه الذين يتبعونه، إنَّ تاريخ الحزب السياسيِّ هو انعكاس صاف تقريباً لقياداته الشخصية في مستوياتها العليا. في عالم السياسة يتجلَّى صراع الأفكار في صراع الأفراد الذين يمثِّلونها، ولكلٍ فكره وانتماؤه!

ظاهرياً فقط، تسير الأشياء بشكل مختلف على مستوى التنظيم السياسيِّ الأعلى، والذي هو «الدولة»، أو المدينة، أو الإمبراطورية.

لا تعطي الديمومة التي تحدِّد هذا النوع من الكيان السياسيِّ القيادة الحقَّ الشخصيَّ فحسب، بل في إقامة المؤسَّسات، والوظائف، خاصَّة في الأنظمة الدستورية.

أليس صحيحاً أنَّ هدف الدساتير هو في إلغاء «شخصنة» القيادة عن طريق الفصل، والتوازن بين السلطات، وبتجديد واضح للشرعية؟

لا يتعلَّق الأمر هنا بمعرفة من سيصبح رئيساً للجمهورية، أو لمجلس العموم، بل في تحديد الصلاحيات الواجب احترامها لكلٍ من هاتين الوظيفتين [رئاسة الجمهورية، ومجلس العموم].

لهذا تدور النقاشات الدستورية بشكل أساسي ليس فقط حول مشكلة القيادة، ولكن حول «شخصنتها» أيضاً من أجل إضعاف يدها على رقبة السلطة.

مهما يكن من أمر الحالة الدستورية، يظلُّ تقدُّم سير الأعمال مرتبطاً باحترام شكلها، ومؤسَّسات الدولة، ولكن أيضاً، وربما في المرتبة الأولى باحترام السلطة، والقائد الذي يشغل منصب القيادة:

ـ سرعان ما نتعامل مع القواعد بحريَّة، حين نشعر أنَّ السلطة قد تتسامح معنا، أو تتساهل في خرقنا لهذه القواعد!

لقد أصبح شكلاً من أشكال التقليد في البلاد الديمقراطية التي استكملت الحياة الدستورية شروطها فيها، أنَّنا نترك في فترات السلم والسكينة، المناصب السيادية للرجال ذوي الصفات الحميدة، والإرادة الطيبة.

لنترك جانباً مسألة ضعف الجرأة في القيادة خلال هذه الفترات، وما إذا كانت ستؤدّي ولو بشكلٍ غير مباشر إلى أزمات لاحقة، ولننظر جيداً في هذه الأزمات العيون وهي تبحث غريزياً عن الرجل الذي «سيقفز» بهم إلى شاطئ الأمان.

حين نبدأ بتصفّح كتاب التاريخ، سنقرأ ما كتبه رجال الساسة المعاصرون مثل «كليمنصو» و«تشرشل» وحين نصعد إلى الأعلى، فنرى مؤسَّسة الديكتاتورية الرومانية القديمة، سنكتشف مزايا الأنظمة الدستورية التي أقاموها.

لا نريد هنا تمجيداً رومنطّيقياً للظروف الاستثنائية، ولا أن نصنِّع دساتيراً استثنائية على قياس رجال استثنائيين، بل أنَّ كلَّ ما نريده هو أن نستخلص معرفة، ودروساً من هذه الحالات التي تفيدنا في فهم ظواهرها السياسية.

مهما تكن الطريقة التي تستخدمها الدساتير في إخفاء الصفات الفردية، وقرارات القيادة، فهي تختفي تحت ركام المؤسَّسات المختلفة، وتظهر مجدَّداً نقية صافية في الظروف الصعبة، تبعاً لطبيعتها في القيادة.

لم يكن بالأمر العاديّ بالنسبة «لإنكلترا» عام 1940، أن يحلَّ «تشرشل» محلَّ «شامبرلان»، طبعاً، قد نخطئ حول المزايا الحقيقية لرجل ندعوه إلى استلام السلطة في ظروف كهذه، فليس أكيداً أن يخلو نشاطه من الأخطاء، ولكن ما علينا أن نتشبث به هو أنّه على الرغم من التحفُّظ المؤسَّساتي والتنظيمي لا نستطيع أن «نلجم» الإرادة الشخصية من الظهور والتجلّي في مظهر القيادة!

بعد هذا التحليل حول الأنظمة الدستورية، ليس ضرورياً متابعة البحث للتحقيق في أنظمة أخرى كانت وما زالت أكثر عدداً، من الواضح أنَّ دولة مثل «الاتحاد السوفيتي» مثلاً في عهد «ستالين»، تعتبر بوضع استثنائي بموجب أيديولوجيتها «الثورية»، وقد تجد نفسها مضطرة ـ طبيعياً ـ قبول الصفات الشخصية للقيادة، ولأسباب أخرى قد تشير إلى الإدارة الجماعية.

مهما يكن المستوى الذي تصل إليه القيادة، سواء أكانت مجموعة في طور التكوين، أو تنظيم كان قد تشكّل من قبل، تظلُّ الفردية إحدى العينات الملازمة للقيادة.

إنَّ عدم «شخصنة» القيادة يميِّز فقط الأنظمة المستقرَّة عملياً، وهذه الخاصيَّة ظاهرية أكثر منها واقعية كما يبيِّن شكل الاستفتاء في انتخاب رئيس «الولايات المتَّحدة»، والسلطة التقديرية لرئيس الحكومة في «إنكلترا»، حتَّى لو كانت هذه

الوظيفة تنظيمية متوازنة، فالقيادة ليست أبداً مجهولة، أو حيادية، نحن إذن أمام فكرة علينا شرحها مفهومياً:

ـ هل القيادة إرادة فردية في خدمة جماعة ما؟

وحده الفرد، أو الإرادة من يملك الموهبة على القيادة، فلا الوظيفة، أو القانون، أو المبدأ، أو أيُّ مفهوم آخر قادر عليها سوى الفرد أو الإرادة!

في اللَّحظة التي تصبح فيها القيادة قدرة شخصية، لا يعود العدد مهمّاً، خاصَّة الأعداد الغفيرة.

صحيح أنَّ علم الاجتماع، وبعض الفلسفات السياسية وضَّحت مفاهيم الوعيِّ الجماعيِّ والإرادة العامَّة، مع هذا نجد أنَّه في الحالة الراهنة للأشياء، تنتمي هذه المفاهيم إلى حقل الافتراضات لا إلى أرض الواقع. حتَّى أولئك الذين يؤكِّدون بكثير من الإصرار على وجود إرادة عامَّة، لا يمكن أن يسندوا إليها سلطة القيادة، ولكن فقط الرغبة في الوحدة، أو إمكانية الإقناع، أو القدرة على المقاومة.

لا أحد يعترض على أنَّ «روسو» عزا إلى الإرادة العامَّة قوَّة القرار لكلِّ ما هو في مصلحة الخير العام، هذه المقولة سليمة إذا ما نظرنا إلى «العقد الاجتماعي» بذاته، أي بمعزل عن كتاباته الأخرى، كما لو أنَّ كلَّ كتاباته قد تجمَّعت في هذا المجلَّد!

لا أحد ينكر أنَّ «روسو» حاول أن يبيِّن لنا أنَّ الإرادة العامَّة يجب أن تكون مبدأ السياسة، ولكن هل آمن حقّاً بهذه الاحتمالية؟

يبدو أنَّ الجواب سيكون بالنفي!

في رسالته إلى «ميرابو» عام [1767]، أي بعد ظهور «العقد الاجتماعيِّ» في [1762] يصوِّر «روسو» هذه الاحتمالية كشكل من «اليوتوبيا» الخيالية. كما قلنا سابقاً إنَّ «العقد الاجتماعيَّ» مؤلَّف دقيق، يهدف إلى تعريف السياسة كما يجب أن تكون، لا كما هي في حقيقة أمرها.

مع أنَّ نظرية «روسو» حول الإرادة العامَّة قد تكون مقبولة من حيث إبهامها وغموضها، فإنَّ مفهوم القيادة لا يبدو كأحد خصائص الإرادة العامَّة، طالما أنَّ «روسو» يميِّزها تماماً عن الحكومة التي ينظر إليها كموقع للإرادات الخاصَّة، إنَّ الإرادة العامَّة هي الإرادة الحاسمة للكيان السياسيِّ في مجموعه حيث يكون «كلُّ الشعب يحكم كلَّ الشعب».

مع أنَّ اختصاص هذه الإرادة تشريعي بشكل أساسي، فهي قوَّة مقاومة أكثر منها قوَّة قيادة، أمَّا الحكومة فهي جوهر آخر مختلف، يترتَّب عليها مهمَّة دعم النظام الماديِّ للكيان السياسيِّ، وهي التي تأخذ القرارات الخاصَّة، وتنظم الدعاوى القضائية للمواطنين فيما بينهم، أو مع السلطة، لأنَّه من حيث المبدأ لا تتيح الحكومة الفرصة للاعتراضات، فهي مثل القيادة، ليست قوَّة «أخلاقية» ولكنَّها قوَّة ماديَّة طبيعية، وفي كثير من الأحيان.. استبدادية!

إذا راجعنا التجربة والتاريخ، وإذا أخذنا الطبيعة البشرية كما هي من أجل بناء نظرية السياسة، سندرك أنَّ الفرصة ضعيفة في مستقبل غير محدَّد للتخلُّص تدريجياً من القيادة لصالح مجتمع «متفوِّق».

إنَّ النظرة إلى الإنسان كمشرِّع ومواطن بآن واحد لها معنى أخلاقي لا يوجد في عالم السياسة، حيث أنَّ القادة ليسوا كالرعايا، لنفس السبب الذي يعتقد فيه البعض خطأ، مثل «كونسيديرانت» بإمكانية وجود حكومة يقودها الشعب بشكل مباشر[1].

إذا كانت القيادة هي التعبير عن إرادة شخصية خاصَّة، فهذا يعني أنَّ الأنظمة الجماهيرية لن تغيِّر شيئاً في الأوضاع.

ربما كانوا على حق، أولئك الذين اعتقدوا أنَّ أنظمة «جماهيرية» كهذه ربما تقود إلى تعزيز قوَّة القيادة، كي تصبح أكثر استبدادية، ما هو أكيد أنَّ نظاماً جماهيرياً ليس أفضل من غيره، ولا أكثر سلمية، وهو في جميع الحالات كقوَّة سياسية، لا يمكن أن يتخلَّى عن مفهوم القيادة والطاعة.

- كيف تبدو الإرادة التي تحرِّك القيادة إذن؟

- هل تشبه الإرادة التي نصدفها في طرق علم النفس؟

حقَّاً إنَّنا نجد في القيادة هذه كلَّ المظاهر الطبيعية للإرادة بشكل عام:القرار، الباعث، الاختيار.. الخ!

ومع هذا فهي لا تتَّجه سوى إلى المنفذِّين، هم وحدهم الذين يرفضون أو يقبلون الأمر، ولكنَّهم في حالة الرفض يخاطرون بمواجهة العقاب الذي تفرضه السلطة، في

[1]) Considérant, La solution ou le gouvernement direct du people, Paris, 1850.
- كونسيديرانت، الحلُّ أو حكومة الشعب المباشرة، باريس 1850.

الواقع، هم ليسوا الآخرين الذين يقرّرون غايات الجماعة السياسية الماديَّة، ولكنَّه القائد وحده من يتَّخذ القرار، طبعاً، في الديمقراطية القائمة على الانتخاب العام، والسيادة الشعبية للمواطنين، هناك دور لهؤلاء، ولكنَّه يظلُّ في المرتبة الثانية من حيث تنفيذه، إنَّ للقيادة هدف مزدوج يسعى إليه ساسة هذه المجتمعات:

الأول: موضوع الأمر الذي تعطيه.

الثاني: الذين ينفّذون هذا الأمر.

ينتج عن هذا أنَّ القيادة ليست أداة تنفيذية، ولا هي فعل، أو تطبيق عملي، إنَّها تعبِّر عن نفسها بلغة آمرة قد يأخذ شكل خطاب، ولكنَّه خطاب لا يحاول الإقناع، ولا البرهنة، فهو ليس نظرية في التحليل الأخير، بل وسيط بين المفهوم وتحقيقه، إنَّه يعمل عن طريق الإشارات كنظام.

تساعدنا علاقة القيادة هذه مع الآخر كثيراً في فهم المعنى الذي تكون فيه التعبير عن الإرادة الفردية، ليس هناك من قيادة فعلية دون اعتراف الآخرين مهما كان أسبابه:

حق إلهي، ولاء للإقطاعي، احترام سلطة، تقليد، شرعية، أو خوف ورهبة! مع هذا تظلُّ القدرة على القيادة مستقلَّة عن هذه الأسباب، إذ تفترض أنَّ الزعيم أو القائد هو محرِّك لغريزة السيطرة، وإرادة القوَّة، إنَّ القيادة لا تعرض نفسها، أي إشغال هذه الوظيفة يعني الإرادة بإشغالها، والرغبة فيها، والبحث عنها، وإلاَّ أصبحت وظيفة مملَّة، كما هي حالة بعض الملوك في نظام وراثي تخلوا عنها لغيرهم بملء إراداتهم لعدم رغبتهم فيها.

ليس هناك منهج أكيد لتصنيف وصنع الزعماء أو القادة: هم يظهرون بأنفسهم، حيث تتَّجه غريزة الجماهير نحو رجل فاضل، وقوي على حدِّ تعبير «ميكافيللي»، وفي الأنظمة المستقرَّة لا يمنع أن يكون رجلاً بسيطاً من تختاره الجماهير، ولكنَّ هذا لا يعني أن يكون بلا كفاءة، أو غير قادر على اتِّخاذ القرارات، إنَّ المعتدلين يتمتَّعون أيضاً بغريزة السلطة!

تتضمَّن القيادة جانباً عشوائياً، تلك حقيقة تنطبق على كلِّ أنواع الإرادات، ولكنَّها لا تؤثِّر في مستوى القيادة أبداً، لأنَّها من خلال طبيعة الأشياء هي التي تقرِّر قدر الجماعة، وتضعه بين يديْ القائد المحاط بجماعة حوله قد يخطئ رغم كلِّ صفاته، وتلك طبيعة بشرية، ويعرِّض المجموعة التي يقودها إلى أخطار ونتائج كارثية.

ليس هناك من قائد بمنجى عن ارتكاب الأخطاء، فقد يتوهَّم في تقديراته، حول مدى الخطورة في أمر ما، صحيح أنَّه «محاط» بمستشارين ذوي مزايا خاصَّة، ولكنَّ هؤلاء نادراً ما يتَّفقون على رأي جماعي موحَّد. إنَّ الرأي يصبح جماعياً حين نحصل على ثقة مطلقة بعدم إمكانية الخطأ، ولكن الرأي الجماعيَّ يظلُّ رأياً في كلِّ الأحوال، وعلى القائد وحده يترتَّب اتِّخاذ القرار الحاسم، لأنَّ التردُّد والحيرة والارتباك لها نفس نتائج التسرُّع والعجلة في اختيار القرار من حيث الخطورة.

كثيراً ما تعلِّمنا التجارب أنَّ التغيير المفاجئ للقرارات، والاختيارات اللاَّ متوقعة، أو التراجع أمام الحدث، أو تقلُّبات الرأي، أو انتفاضة الإرادة البشرية هي مواقف تضعنا في حالة ارتباك أمام ظاهرة غريبة، يتوقَّف قدر الجماعة على بصيرة وشجاعة أو ضعف رجل واحد!

ـ أيُّ رجل يفكِّر بطريقة سياسية لم يشعر بلحظة انفعال وتأثُّر أمام هذه الخصوصية السياسية للوضع البشريِّ، والتي لا نستطيع شرحها عن طريق الوعيِّ؟ ومع هذا، هي حالة لا بدَّ منها في السياسة عموماً.

هكذا القيادة، مثلها مثل كلِّ الأشياء، تتضمَّن هامشاً عشوائياً، وانعداماً في الثقة المطلقة الوحيدة القادرة على طرد الخوف والخشية في قلب القائد، أنْ نضع القيادة بين يديه، يعني رهاناً قد يكون خطراً.

ـ أين نجد الضمانات التي تؤكِّد للجماعة أنَّ مرشحاً للانتخابات حميد السيرة، ذكياً، يتمتَّع بصفات المهارة والكفاءة، سوف يكون على مستوى المسؤولية عملياً؟

ـ كيف نعلم أنَّ مرشحاً آخر يدَّعي أنَّه ليبرالي ديمقراطي سوف لن يكرِّس السلطة لمصلحته الشخصية؟

ـ ما الذي يدرينا أنَّ انتهازياً، نفعياً يشارك في انقلاب عسكري، سيظلُّ وفيَّاً للخطِّ السياسيِّ الذي رسمه منفِّذوا الانقلاب في ارتقائهم السلطة؟

ـ كيف نطلق حكماً مُسْبَقاً على صفة رجل سياسة، في الوقت الذي نجد فيه صعوبة بالغة في توقُّع الأحداث، حتَّى ولو بشكل تقريبي؟

لا تقاس الإرادة السياسة بميزان الإرادات الطيبة، بل بما تحقِّقه من أفعال، في عالم يحقُّ لكلِّ الذين يكتبون، أو يحاولون الكتابة أن يصبحوا كتَّاباً كباراً، وفي عالم السياسة يحقُّ أيضاً للجميع أن يحلموا بتحقيق السلام مثلاً، ولكنَّ الحلم بتحقيق السلام يختلف في واقعه عن السلام نفسه، إنَّه مجرَّد حلم!

إنَّ دور رجل الإطفاء هو إخماد الحريق، لا إتلاف جميع علب الكبريت التي نحتاجها في حياتنا اليومية، إذن:

ـ أليس السلام، مثله مثل الحرب، وسيلة سياسية؟

ـ ألا نصدف على الدوام داعية سلام يقاد إلى الحرب؟

ليس هناك من قيادة خاصَّة بالسلام، وأخرى بالحرب، ولكنَّ هذه القيادة نفسها هي التي يجب أن تكون جديرة، وكفؤاً في إدارة الحرب، وإحلال السلام.

كذلك ليس هناك أخصائيو سلام، بل دبلوماسيون أذكياء ومفاوضون مَهَرَة:

السياسة واحدة في جوهرها، في الدفاع والهجوم، وحين يُطَرح السؤال الآتي:

ـ هل يتوجَّب علينا أن نتراجع، أم نهجم، أم نتفاوض؟

فالجواب سيكون عند القائد وحده.

في النهاية كان يمكن لـ «دالادييه[1]» ألا يذهب إلى «ميونخ»، ولكنَّه كان يمكن له أيضاً أن يترك «بولونيا» للغزو، فلا يعلن الحرب على «ألمانيا»، حين وضعنا النتائج على طاولة الحساب بعد التدقيق العقلانيِّ في الأحداث وجدنا أنَّ الجانب اللاَّ متوقع كبيراً، ممَّا أدى إلى «عشوائية» وصمت القرار الذي اتَّخذته القيادة، ولكن هل نستطيع الردّ على العشوائية إلاَّ بمثلها، تلك دائرة مغلقة لا يمكن كسرها!

بعد أيَّة حرب نجد كلَّ أنواع الشروح، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها حول الأحداث، وحول المنتصر والمهزوم، و«موضوعية التاريخ» كما يحلو للبعض أن يسميها.

عندما يأخذ رئيس دولة ما المبادرة بخلق حالة توتُّر عالمية لأسباب عدَّة، سيتساءل العدوُّ مباشرة:

ـ أيرغب عدوِّي بالحرب أم لا؟

ـ كيف أتأكَّد من هذا؟

هو لا يستطيع أخذ الحيطة والحذر إلاَّ من خلال معلومات يمكن تفسيرها بطرق شتَّى.

---

[1] هو «إدوارد دالادييه»، رجل سياسة فرنسي راديكالي ولد في «كاربونترا» عام 1884 وتوفي عام 1970، كان رئيساً للجمعية العمومية في الأعوام [1938 ـ 1940]، وهو الذي وقَّع اتفاق «ميونخ» مع «هتلر» عام 1938، «قاموس اللاَّروس».

إنَّ جوابه على هذه الأسئلة سيكون سريعاً عاطفياً بشكل عشوائي، وكذلك رؤيته الشخصية حول الوضع.

لنفترض أنَّ قائد البلد الذي افتعل الأزمة لم يبحث سوى عن مكسب سياسي، دون أن يكون قد وضع في حسبانه الذهاب إلى النهاية في افتعال أزمته تلك، سوف يتساءل هو الآخر:

ـ هل سيردُّ العدوُّ بالحرب تصعيداً للموقف الذي قد يضع مصالحه الحيوية في خطر؟

ـ كيف يمكن معرفة الجواب إلاّ من خلال المعلومات الآنفة الذكر؟

هنا أيضاً يكون الحدس الشخصيُّ للقائد حاسماً!

قد يخطئ القائدان معاً، وقد يتَّخذ كلاهما قراراً لا يمكن إصلاح نتائجه!

هكذا نجد أنَّه مهما كانت الحسابات والقرارات السياسية، فهي تتضمَّن جانباً عشوائياً تمتدُّ جذوره لا إلى الإرادة فحسب، بل إلى الجهل، وضعف الحدس، وعدم الانتباه، والخطل، والخوف! من جديد يطرح السؤال نفسه:

ـ كيف تواجه القيادة الجانب العشوائيَّ في إرادة العدو دون أن يتدخَّل فيها الجانب العشوائيُّ نفسه؟

هناك إذن «عشوائية» في القرار، ولهذا فتوجُّه السياسي نفسه للجماعة يعتمد على الفطنة والبصيرة، على التقدير وقرار الفرد الذي يشغل منصب القيادة، هذا يعني أيضاً أنَّ القيادة تملك سلطة تقديرية، أو كما يقول المشرِّعون «شرعية مُستَبدَّة»!

هناك بعض الصيغ شبه الرسمية، أو الرسمية سابقاً مثل:«تلك هي رغبتي» تعلن جهراً خاصيَّة القيادة، إذا كنَّا اليوم قد حذفنا تلك الصيغ من مفرداتنا السياسية، فهذا لا يعني اختفاءها وتلاشيها حقيقة، إذ توجد مجالات شتَّى، خاصَّة الاستثنائية منها التي لا يحيط بها القانون أو المؤسَّسات، والتي تتعلَّق بالكفاءة المباشرة والحصرية تقريباً للقيادة.

أخيراً، كي نكون أكثر دقَّة، علينا القول إنَّ الخاصيَّة التقديرية للقيادة تعتصم في مفهوم السيادة.

السيـادة

نجد أكثر المشاكل والإبهامات التي ينطوي عليه مفهوم السيادة عند «بودين» أول من أعطاها تحليلاً مفهومياً، واعترف بها بنفسه.

لطالما اعتقدنا خطأً أنَّ هذه المشكلة حديثة لم تعرفها السياسة القديمة أو الوسطى، ادَّعاء أنكره «بودين» تماماً، وأصرَّ على أنَّ اليونان والرومان قد عرفوا السيادة، ولكن بأسماء مختلفة لقدمها، فقد تصوَّر أن «أرسطو» مرَّ عليها بصمت، فتبعه مفكروا السياسة[1]، بمعنى آخر لقد وُجِدَت السيادة على الدوام في كلِّ مكان وجدت فيه قيادة، ولكن ما غاب هو دراستها، وطرح نظرية حولها. إنَّ الجديد ليس في تأكيد القيادة على سيادتها، بل العكس تماماً، وهو أنَّ السيادة إحدى صفات القيادة، ولكنَّ المشرعين وبعض الكتَّاب السياسيين حاولوا تجريد القيادة من هذه الصفة، وكان «بودين» مسؤولاً في بعض من الجوانب عن هذه المحاولات.

نلاحظ منذ الصفحات الأولى أنَّه أصرَّ على أن القيادة باعتبارها سيادة فهي «أوليَّة» سياسية، ورأى فيها أساس التلاحم والنظام في جماعة ما، أمَّا بالنسبة للتعريف الذي يعطيه لهذا المفهوم فهو تعريف جدير بالملاحظة:

«هي القوَّة المطلقة الدائمة للجمهورية»[2]، وما الملاحظات التي أضافها فيما بعد سوى إحدى أسباب الغموض في طرحه للمشكلة.

لنتفحَّص أولاً هذا التعريف.

---

[1] J .Bodin, ((Méthode pour faciliter la connaissance de I'histoire)), in corpus général des philosophes francais, t. v, 3,oeuvres philosophiques de bodin, paris, P, U, F, 1951,P,359،

«بودين» منهج لتسهيل معرفة التاريخ ـ مجموعة الفلاسفة الفرنسيين أعمال «بودين» الكاملة. باريس المنشورات الجامعية الفرنسية (1951) ص 359.

[2] نفس المصدر.

ـيقول إنَّ السيادة دائمة، ممَّا يعني أنَّها ليست مرحلية مؤقَّتة، ولا متقطِّعة، أي ليس هناك حالة انقطاع تمرُّ بها، لأنَّه ما أن يتوقَّف شكل من أشكالها عن الظهور، حتَّى يأخذ شكل آخر مكان الأول.

لا مكانة لسيادة بالوكالة أيضاً، «فالديكتاتور» في الجمهورية الرومانية القديمة كان يتمتَّع بسلطة مطلقة، ولكنَّها سلطة محدَّدة بزمن معيَّن وبتفويض سيادي عليه أن يتخلَّى عنه في تاريخ محدَّد، في المقابل عندما تحوَّل «قيصر» إلى ديكتاتور مدى الحياة، حينها امتلك السيادة التي أصبح هو من يعطيها إلى من يشاء، لم يعد يخضع لحساب على أفعاله أمام سلطة عليا.

ـثمَّ أنه يقول إنَّ السيادة مطلقة، أي أنَّها لا تخضع لقوانين، ولكنَّها هي التي تسنُّ القوانين، وتلغيها تبعاً لمصلحتها. ليس هناك من قاعدة للملك، أو الإمبراطور، أو لمن يمتلك السيادة بأحد أشكالها سوى إرادته الشخصية، فهو يَّحْكُم لا يُحْكَم، ويقضي، لا يقاضى. في المصطلح الحديث تملك السيادة هذه الخاصيَّة التي لا يحدُّها سوى ذاتها.

لهذه الاعتبارات يضيف «بودين» إيضاحاً دقيقاً غير متوقَّع، وهو أنَّه في حين أنَّ القوانين لا تلزم صاحب السيادة، نجد أنَّ العقد يلزمه، فلا يستطيع الإخلال به لا مع الأجنبيِّ، ولا مع رعاياه في حالة اتِّفاقه معهم، وما نسميه اليوم «دستوراً» هو مثال على مجموعة القوانين الأساسية التي لا يمكن له الإخلال بها.

هذا ما قاد «بودين» إلى النظر للسيادة لا كظاهرة للقوَّة، بل كقانون، استثنى منها فقط الحالات الخاصَّة التي تتصدَّرها مصلحة الدولة العليا، فالأمر مثلاً في هذه الحالة يستطيع الاستيلاء على المُلْكِياَت الخاصَّة، فقط من أجل إنقاذ الدولة، لا لمصلحته الشخصية: هنا، حيث يوجد اتفاق أو قانون، يتوقَّف حقُّ الأقوى عند حدوده.

ليس من مهامِّنا هنا إظهار المدى الذي ألهم به «بودين» الحقَّ العامَّ الحديث، ولكن فقط نشير إلى نظرية السيادة لديه، والتي هي في أصل الغموض والإبهام اللذين أصابا مفهوم السيادة، فالتعريف الذي أعطاها إياه تعريف سياسي صرف، ومع هذا فهو حاول بنفس الوقت أن يصوغ منه مفهوماً تشريعياً، بل حتَّى أن يجعل منه ظاهرة قانونية.

باستثناء بعض المفكرين، اتَّبع الكثيرون نفس الطريق، حيث نستطيع أن نلاحظ أنَّه عبر التاريخ تحوَّلت السيادة من يد «الآمر» إلى «الدولة»، ثمَّ انقسمت بسبب نظرية الفصل بين السلطات، وجرت محاولة نزع القيادة من أجل تمكين الإدارة العامَّة، أو

الشعبية، وبشكل غير مباشر سيادة السلطة التشريعية الوحيدة، أخيراً، في أيامنا هذه ينظر البعض إلى صاحب السيادة بأنَّه «الذي يطرح القوانين السليمة في المجموعة[1]». وينظر البعض الآخر مثل «كراب» إلى القانون نفسه على أنَّه السيادة، أي أنَّهم يرفضون إضفاء هذه الصفة على شخص أو جماعة لتحويله إلى معيار أو نموذج، وأخيراً البعض مثل «كلسن» من يعالج هذه المسألة بسهولة، وذلك بنفي السيادة بعد تجريد «الدولة» من كلِّ أشكال القيادة، وحتَّى من السياسة نفسها لصالح نظام قانوني خالص!

يجب أن نشير إلى إخفاق جميع المحاولات التي قامت بها النظرية التشريعية لهذا المفهوم مع الإعلان أنَّ القانون سيادة بذاته.

وبدلاً من مواظبتنا على اتباع هذه الطريقة ـ رغم أنَّها جديرة بالمحاولة ـ واعتبار هذا المفهوم شائكاً من الأفضل فهم أسباب خيبة الأمل فيها، والتساؤل فيما إذا كانت السيادة مفهوماً تشريعياً، أو قابلة لأن تكونه.

نستطيع أن ندوِّن الملاحظة الأولى:

تنسحب صفة السياسة على جميع نظريات السيادة، طالما أنَّها تدور حول السؤال:

ـ من هو صاحب السيادة؟

أهو الفرد، أم الشعب، أم الوطن، أم الدولة، أم جهاز في الدولة؟

تهدف غالبية الصراعات السياسية الداخلية إلى تحويل السيادة من موقع لآخر، دون أن تأخذ بالحسبان أنَّ أوطاناً كهذه أو شعباً، أو طبقة اكتسبت صفة السياسة بسبب هذه الصراعات من أجل الحصول على السيادة، بهذا المعنى، يكون الخطأ الأول الذي علينا تجنُّبه هو الاعتقاد بأنَّ كلَّ سياسة يمكن أن تكون تشريعية، وأنَّ معاني القانون تمتدُّ لتطال السياسة. هناك مجال خاص للقانون، وآخر للسياسة لا يلتقيان أبداً، من هنا ينشأ الصراع الممكن بينهما، من المؤكَّد أنَّه إذا أخذنا كنقطة انطلاق من شرح السياسة قاعدة للقانون ستكون المشكلة السياسية قد غابت عنَّا دون ريب.

سيصبح البرهان أكثر إقناعاً إذا وضعنا جانباً الادِّعاءات التشريعية، والتي سمَّاها «بودن» العلاقات الحقيقية للسيادة، حينها كتب يقول:

---

[1] «بيردو»: بحث في العلم السياسي، باريس 1949، ص 267.
Burdeau, traité de science politique ,paris, 1949,P,267

- «أرى أنَّ السيادة تتضمَّن خمس صفات رئيسة:

الأولى وهـي الأكثـر أهميَّـة في تسمية المشرِّعين الأكثـر جدارة وسموّاً، وتحديد وظيفة كلٍّ واحد منهم، الصفة الثانية هـي إصدار وإلغـاء القوانين، الثالثة تتلخَّص في إعلان الحرب وإحلال السلام، أمَّا الصفة الرابعة فهي الحكم في نهاية المطاف من قِبَل المشرِّعين أنفسهم، وأخيراً الحقُّ بامتلاك قرار الموت والحياة في المجالات القانونية التي لا سبيل إلى الرأفة فيها، نتساءل طبعاً فيما إذا كانت إحدى هـذه الصفات مبرَّرة، أو يمكن تبريرها على الأقل؟

نستطيع من حيث المبدأ تصوُّر تنظيم تشريعي لمجموع الوظائف العامَّة، طالما أنَّنا اخترنا الموظَّفين التابعين، والثانويين، كذلك نستطيع تصوُّر جماعة كلُّ أعضائها موظفون، وأنَّ جميع هـذه الأنشطة تخضع إلى تقنين تشريعي - إداري.مع هـذا سيوجد ضمن هذه الجماعة عدد ينفلت من كلِّ نشاط جماعي يغني صاحب السيادة بدوره.

إنَّ صاحب السيادة لا يمكن أن يكون موظفاً، وإلاَّ فقد السيادة مباشرة، والسبب بسيط جداً:

إنَّ نقطة الانطلاق في كلِّ تنظيم تشريعي، مثل جميع الأنظمة الشكلية، أنَّه عشوائي. بمعنى آخر أنَّه يطرح على الصورية التشريعية مشكلة مشابهة لتلك التي طرحتها نظرية «كودل» فيما يخصُّ المشكلة الرياضية.

هـذا يعني أنَّ أيَّ نظام قضائي لا يمكن أن يلغي الإدارة السياسية الأصلية والعشوائية للقيادة. هـذا الاستنتاج كاف بحدِّ ذاته لتنظيم مسألة «قانونية السيادة» بشكل نهائي، نضيف فيما يلي بعض الاعتبارات ذات الطابع العملي.

في الوقت الذي لا يمكن لنا استبعاد، أو إلغاء مفهوم القيادة، أي محو السياسة نفسها، من المهمِّ الاعتراف دون مراوغة أو التباس بالقيادة كـ:

- إرادة عشوائية في القرار، وأنَّ السياسة:

- صراع أفكار بوسائل متنوعة، حول الطريقة الأفضل في تنظيم الجماعة، في النتيجة سيكون اختيار المعاونين من قِبَل صاحب السيادة غير مُنَظَّم، طالما أنَّ الفكرة لا تخضع لقانون.

إذا وافقنا على أنَّ السيادة تكمن في الشعب أو الوطن مثلاً، فالاقتراع، أو الانتخاب [إرادة جماعية عشوائية] هي التي ستحدِّد حكَّام الجمهورية، وإذا وافقنا على أنَّ السيادة هي خاصيَّة للفرد، فهو الذي سيملك الحريَّة باختيار مساعديه المباشرين

[الوزراء، المستشارين، المعاونين الآخرين الذين تختلف تسمياتهم باختلاف الأنظمة]، لأنَّ الصفات اللَّازمة للسياسة، وخاصَّة للقيادة ليست تلك التي تتعلَّق بالمعرفة، أو الجدارة النظرية ولكنَّها تقبع في معنى القرار، والحكم، والمسؤولية، والحدس، في النهاية لا تحتاج السياسة أبداً للبرهنة، فهي ليست مجبرة على انسجامها مع المعيار الخارجيِّ سواء أكان أخلاقياً أو تشريعياً كي تبرر أفعالها، بل هي التي تصدر القوانين وتلغيها، وفي وظيفتها تلك لا تخضع للقوانين فحسب بل تظلُّ خارجة عنها، ومتفوقة عليها!

«من أجل سنِّ قانون لا نشترط على السلطة[1]».

باختصار لا يمكن تصوُّر صياغة نظرية تشريعية ممَّا هو غريب عن القانون، أو خارج عن نطاقه.

نستطيع أن ننظِّم بعض جوانب من الحرب [وطالما قمنا بذلك] ولكن ليست الحرب نفسها، ولا القرار في اتَّخاذها، فهي في نهاية المطاف دليل قوَّة.

ـ ما العمل حين تكون كلُّ الطرق مسدودة أمام التفاهم، والمعاهدات مستنفذة لا قيمة لها، وتكون المصالح السياسية الحيوية لبلد ما في خطر داهم؟

ـ ألا تتدخَّل الحرب لأنَّ القانون يقف عاجزاً، أو لأنَّنا نريد تجاهله عمداً؟

لا وقت للبلد الذي يعلن الحرب بالرجوع إلى القانون، لأنَّ المهم عنده هو الدفاع، والانتصار، أو الانسحاب بأقلِّ الخسائر.

«يتملَّص» السلام بدوره من يد القانون لأنَّه يوجد، أو يُفْرَض عن طريق المُنْتَصِر، أو يأتي بالتفاوض بين الأطراف الذي سيقبلون به في النهاية، ولكنَّه في كلِّ الأحوال يحتفظ بميزان القوة.

ومع أنَّ معاهدات السلام في الخاتمة أوضاعاً تشريعية، فلا المفاوضات، ولا نتائج السلام، قابلة «للشرعنة»، لأنَّ الإرادات التقديرية للأطراف صاحبة العلاقة هي التي ستقرِّر هذه الشرعية.

صحيح أنَّنا ننظر إلى السلام دائماً لا كحالة تغيب فيها ظلال الحرب، ولكن كنظام تُستَثنى فيه كلُّ أشكال الصراع، حيث يسود القانون، والعدالة في احترام

---

[1] Rosenstiel, Le principe de supranationalité. Essaisur les rapports de la politique et du droit, Paris, 1962, p. 31.

روزنستايل: مبدأ العالمية، بحث في العلاقات بين السياسة والقانون، باريس 1962، صفحة 31.

المساواة لكلِّ أعضاء الجماعة. هذا هو المفهوم الأخلاقيُّ الخالص للسلام من خلال الإلغاء الخياليِّ للسياسة: يمكن إذن إحلال «اليوتوبيا» الخيالية في العالم في هذه الحالة!

في الوقت الذي تتضمَّن فيه القدرة على إعلان الحرب حقَّ الموت والحياة، لا مكان للاستفاضة حول نوع آخر للسيادة، وهو ما نسميه «حقُّ العفو» سوى للإشارة أنَّه لا يوجد قانون في حالة كهذه. فالمسألة هي في تقدير السلطة باتِّخاذها القرار بإلغاء حكم صادر حسب القانون.

ـ كيف يمكن إضفاء الشرعية على هذا الحكم؟

نستطيع في هذه الحالة تنظيم شكل التنفيذ، لا الإرادة بذاتها.

ظلَّت الصفة الأخيرة التي نعود إليها، والتي تتعلَّق بالقدرة على الحكم في نهاية الأمر.

هذا التعبير فارغ تماماً إذا لم يكن يعني، ليس فقط أنَّ السيادة خارجة عن إطار القانون، ولكنَّها أيضاً كامنة وراءه، وقادرة أن تقرِّر ضدَّه، وضدَّ الأخلاق نفسها، باختصار ضدَّ جميع المقاييس: إنَّ إرادتها وحدها المقياس المطلق لكلِّ شيء.

كان بإمكاننا مناقشة نظريات أخرى غير نظرية «بودين»، خاصَّة النظريات التي تجعل من المفهوم الذي لا ينقسم على ذاته، أو من الحالة التي ترفض الاغتراب معياراً للسيادة. لم يكن صعباً إثبات أنَّ هذه الصفات غير قابلة «للشرعنة» أيضاً.

الشيء الأول الذي علينا فعله، هو «ترميم» السيادة في نطاقها الخاصِّ، وهو السياسة، إنَّ السيادة مفهوم يتجاوز القانون، إنَّه سياسي خالص، يمكن أن يأخذ معنى ما وراء التشريع في المعنى الذي تحاول فيه كلُّ أشكال السيادة بناء قاعدة قانونية لتعزيز قوَّتها. هذا الجهد الأوليُّ لا يكفي، يجب ترميم السيادة داخل نطاق السياسة عن طريق القوَّة، والتي تتمثَّل في القيادة، ولكنَّ هذا الطرح يحتاج إلى بعض الشروح.

السيادة والقانون

كما رأينا، يأتي غموض السيادة في الجزء الأكبر منه من أنَّ القانون «مُحْتَجز» في دهاليزها السياسية من أجل إعطائه معنى معيارياً دقيقاً.

من مهامِّ القانون محاولة تطبيع المفاهيم، ولكن في الوضع الراهن ليس من الصواب استلهام نظريات سياسية شائعة أكثر من تحليل للسياسة. لهذا فالنظرية التشريعية المنبثقة عن السيادة عموماً تتضمَّن كثيراً من الرؤى السياسية تجعلنا نتساءل أخيراً ما إذا أصبحت هذه النظرية تشريعية فقط لأنَّ بعض المشرِّعين اهتمُّوا بها بشكل خاص. نمرُّ بصمت على مفهوم القيادة، وفي بعض الفلسفات السياسية نعزوا السيادة إلى شخصيات اعتبارية كالشعب، والوطن، أو الطبقة، أي كيانات مُؤْتَمَنة على السيادة، ولكنَّها في واقع الأمر لا تمارسها سوى وهمياً، وفي بعض الحالات النادرة.

المشكلة تأتي من أنَّ القانون يحتاج كي يؤسِّس لقاعدة إلى ديمومة زمنية، دونها لن يكون هناك مقياس، وإذا ما حافظت «الاعتبارية» على هذه الديمومة، فالقانون سيختارها. من يملك السيادة حقّاً هو من يمارسها عملياً.

تتكدَّس الرؤى الغامضة فوق بعضها حول مفهوم السيادة، أولاً لأنَّه يحدِّد جدارة بعض أعضاء «الدولة» التي يتمتَّعون بكلِّ الحرية دون أن يكون للسلطة القدرة على إلغاء قراراتهم. بهذا يكون مجلس الوزراء مثلاً منصباً سيادياً إدارياً يتنازع عليه هؤلاء الأعضاء.

بيد أنَّه لا توجد سوى سلطة واحدة في خدمة صاحب السيادة الحقيقيِّ: هو الذي يملك حقَّ السيادة، وهو ليس صاحب سيادة بالمعنى السياسيِّ، أي ليس صاحب سيادة بالمعنى المطلق. هنا يكمن غموض منهجي ينبع من تعدُّدية في المعاني التي يتَّخذها الاسم، والأكثر غموضاً، تلك المعاني التي تجد جذورها في نظرية السيادة الوطنية أو الشعبية.

حين تطرح هذه الفكرة، يعود الوهم الماضي الذي يعتبر أنَّ الشعب كان هو صاحب السيادة الحقيقيُّ، فهو إذن صاحب السيادة على القانون نفسه، حتَّى حين لا يمارس هذه السيادة، أو لم يكن يتمتَّع بالموهبة السياسية.

كيف يجيب مناصرو مبدأ المَلَكِيَّة ومؤيدوها على أنَّ الملك صاحب سيادة على القانون طالما أنَّه عبر الأزمنة كلّها كان هناك ملوك؟

ــ ما مصدر الصراع بين السيادة التشريعية، الشكلية أو القانونية، والسيادة السياسية، الحقيقية أو الواقعية؟

يشير استمرار هذا الصراع بشكل كاف إلى صفته السياسية. في الواقع، ما أن يحيط هذا التعارض بإطار السند النظريِّ، لا تترك الإدارة السياسية لأحد سوى لصاحب السيادة في التأكيد عليها. على كل حال حتَّى على مستوى السند النظريِّ ذاك هناك بعض الملاحظات التي يجب أن نشير إليها.

إنَّ مفهوم السيادة ملائم بشكل خاص للأسناد النظرية التي يحتاجها النظام لتعزيز قوَّته. هنا يتدخَّل القانون كذريعة للأسناد، بحجَّة تأسيس السلطة، والقوَّة التي تعطي القرار أهميَّته.

ولكن إذا كان صاحب السيادة مطلق الصلاحية، فإنَّ قراراته هي الأخرى مطلقة، لا تحتاج إلى أسناد أو تبريرات، وأكثر من ذلك نقول:

ــ في حالة كهذه أيحمل القانون بين دفتيه «القوَّة التشريعية القسرية»؟! إنَّ «الدعوى» هي أداة القانون الخاصَّة، لا الخوف أو الرهبة ذات الجوهر السياسيِّ، فالحقُّ التشريعيُّ يأتي عن طريق المرافعة والمقاضاة لا القوَّة. بمعنى آخر ليس هناك من معنى آخر لصيغة «سيادة القانون» سوى أن نعطي السلطة شرعية، لا أن نبنيها!

أخيراً، علينا أن ندوِّن أنَّ أكثر النظريات التشريعية في السيادة لا تبحث عامَّة سوى في الاستخدام الداخليِّ لهذا المفهوم. كلُّ الصحَّة في القول إنَّ السيادة داخل الجماعة لا «تطيق» أيَّة سلطة خارجة عليها، ولكنَّها تقبل فقط الخضوع لأوامرها.

مع هذا، في الخارج يظلُّ صاحب السيادة في تنافس مع سلطات أخرى، وأنظمة هي في المقابل صاحبة سيادة مثله.

في العموم، ليس عدم التبعية للسيادة بذي معنى إلاَّ إذا نظرنا إليها كوحدة شمولية، لا كجزء من «حلّ» أكبر منها في نوعيته. إنَّ تاريخ مفهوم السيادة الوطنية واضح تماماً حول هذه النقطة.

في الأصل ليس له سوى معنى داخلي: كان قبل كلِّ شيء وسيلة لمقارعة الحكم المطلق الملَكيِّ، من أجل نظام ديمقراطي نوعاً ما، بتحوُّل السيادة من الفرد إلى «كلٍّ» جماعي: الوطن!

فإذا كانت السيادة حقّاً صفة للقيادة، فهي بالضرورة إذن أداة سياسية خارجية، وهذا ما حدث في حروب الثورة الكبرى التي طبعت نظاماً جديداً في العلاقات بين الدول، وذلك إمَّا لأنَّ السيادة أصبحت مبدأ مهيمناً تماماً يبرِّر الغزو والاحتلال، وإمَّا لأنَّها أصبحت نظاماً مكتفياً بذاته تحت مظهر تقرير المصير ذاتياً، وهذا يؤدِّي إلى أنَّ هذا المفهوم ليس له من معنى سوى في السياسة الوطنية.

من الممكن تسجيل كثير من الملاحظات حول تاريخ السيادة، وفهم الكيفية التي أصبحت فيها فكرة السيادة الوطنية، ذات التوجهات الديمقراطية منذ البداية وسيلة في خدمة الطغاة؟ ولماذا في استخداماتها الخارجية لم يكن بإمكانها إقامة علاقات ديمقراطية بين الديمقراطيين أنفسهم؟

تلك هي الأسئلة التي علينا العودة إليها فيما بعد، أمَّا الآن، وإذا ما ركَّزنا اهتمامنا على هذه المسألة، فإنَّه يترتَّب علينا الإشارة إلى المظهر المزدوج، [الداخلي والخارجيِّ] للسيادة الذي يتماثل مع عمل القيادة الثنائيِّ ضمن، وخارج المجموعة.

لنحاول تحديد هذه العلاقة:

ينتج عن الشروحات السابقة أنَّه في أساس كلِّ قانون هناك، مباشرة أو غير مباشرة، إرادة أو توجُّه سياسي. حتَّى المجموعة التي تنضوي كاملة تحت مفهوم سيادة المعايير، على شاكلة المجموعات التي حلم بها «اليوتوبيُّون ـ الحالمون» في القرن التاسع عشر، افترضت هي الأخرى وجود السياسة أيضاً، على الأقل، على طريقة «الإله» الذي أراد أن يقدِّمه «باسكال» لنا، ولكنَّه كان على حدِّ تعبيره يحتاج إلى «النقرة الأولى» التي تحرِّك العالم [لأنَّ الآليَّة نفسها نظام حتمي].

هذه الأحلام «اليوتوبية» لم تقم بشيء سوى بإضفاء المثالية على المراحل الهادئة في التاريخ، والتي بدت فيها الحياة العامَّة كلُّها مُخْتَصرة في إدارة الأعمال العاديَّة، دون أن نشعر بوجود قائد، ودون أن نطرح مسألة السيادة.

ولكن هناك فترات الاضطرابات التي تمتاز بالصراع المستميت للأفكار، وبالحركات التمرديَّة داخل الجماعة، أو بتهديد خطر خارجي، هنا تظهر مسألة السلطة والقيادة، «تجرف» في أثرها كلَّ النقاشات حول الشرعية والسيادة.

ـ أليس صحيحاً أنَّ فترات الأزمات السياسية تلك التي عاشتها البشرية كانت بمثابة رهان لتمركز الصراع حول مفهوم السيادة؟

ـ ألا يتضمَّن هذا المحتوى السياسيُّ للمفاهيم كالوطنية، والإقطاعية، والحيادية، وإزالة الاستعمار؟

ـ في الوقت الذي تظهر فيه فجأة حالة محدَّدة، أو استثنائية تطرح مسألة القيادة والسيادة نفسها بحدَّة، بطريقة لا نخطئ إذا قلنا إنَّ الأزمات السياسية الحقيقية هي أزمات قيادة قبل كلِّ شيء، يتَّضح أنَّ ظروفاً كهذه مؤاتية لشرح مفهومي للسيادة، كنتيجة يصبح التعامل باستهانة مع التعريف الذي أعطاه «كارل سميث[1]» للسيادة غير منطقي:

ـ «صاحب السيادة هو الذي يقرِّر الظرف الاستثنائيَّ»!

يستند هذا التعريف على قراءة معمَّقة لـ «بودن» الذي، كما نعرفه، طرح أسئلة كثيرة حول «حريَّة الاختيار» للسيادة:

ـ هل يتمُّ اختيار الأمر عن طريق القانون، أم العهد، أم العقد الاجتماعيِّ، أم من خلال حقوق الناس؟

يظلُّ الجواب نفسه: هناك حالة استثنائية حين تكون السلامة العامَّة في خطر، على الآمر صاحب السيادة أن يتَّخذ القرار المناسب، مع احتمال العودة إلى نفس المقياس كي يعيد الوضع إلى حالته الطبيعية.

لقد كانت المسألة التشريعية هامَّة جداً عند «بودن» فهو لم يتردَّد أبداً أمام المظهر السياسيِّ لمشكلة السيادة، هكذا يمكن أن نختصر حكمه بالآتي:

ـ يلتزم صاحب السيادة بالعهود، والعقود التي ارتبط بها مع الشعب، ولكنَّ الوسيلة الأفضل لاحترام هذه العهود هي في اتِّخاذ القرارات التي يفرضها عندما يتعرَّض الأمن العامُّ للخطر، ذلك لأنَّ الشرعية ليست غاية بذاتها.

يعود الفضل إلى «كارل سميث» بإثارة انتباهنا حول هذه الزاوية في فكر «بودن» الذي لم نر فيه عادة سوى المظاهر التشريعية!

---

[1] Carl Schmitt, Politische Theologie, Vier Kapitel sur Lehre von der Souverànitat, Munich- Leipzig, 1934, 2e edit., p. 11

كارل سميث»: اللاهوت السياسي، أربعة فصول حول فهم السيادة «ميونخ» ـ «ليبزغ» 1934 ـ الطبعة الثانية ـ الصفحة 11.

هذا الموقف الذي يستلهم عناصره من التطبيق العمليِّ للسياسة له قوَّة منطقية، فتعريف الشرعية يتجاهل الوضع الاستثنائيَّ لأنَّه نظام معايير وقواعد فقط، بينما نحن في وضع كهذا أمام صراع، أو مشكلة سياسية بحتة تستدعي من السياسة لا أن تضرم النار وتؤجِّجها، بل المحافظة على النظام. حتَّى الأنظمة الثورية المزعومة لا «تعبث» مع الذين يهدِّدون النظام حين تكون السيادة على التجربة.

في اللَّحظة التي تفلت فيها الحالة الاستثنائية من القاعدة، أو المقياس، يجب وضع «حجَّة» غير القانون في اتِّخاذ القرار، ذلك لأنَّ هذه الحالات كثيراً ما تتردَّد، خاصَّة وأنَّها غير متوقعة. «الوسيلة في استئصال الحالات الاستثنائية في العالم ليست من اختصاص الشرعية، فالثقة والأمل بإمكانية استبعادها عملياً تعود إلى قناعة فلسفية، تستند خاصَّة على فلسفة التاريخ افيزيقيا[1]».

ما هو أكيد، هو أنَّه حيث لا يوجد نظام سياسي، يفقد النظام التشريعيُّ كلَّ معنى، إذن:

- كيف نحافظ على هذا النظام التشريعيِّ، حين يزعزع الوضع الاستثنائيُّ النظام السياسيَّ؟
- ما هي السلطة التي تقرِّر في هذه الحالة، طالما أنَّ السلطة نفسها في حالة الخطر؟
- من هو القادر في حالة لا نتوقَّع فيها أيَّة جدارة على الظهور ككفؤ في قيادة المرحلة؟... إنَّه هو من يرسم ملامح السيادة خلف الأحداث، فيؤكِّد على سيادته!

إنَّ تعريف «كارل سميث» دقيق بما فيه الكفاية في تحديد العناصر الخاصَّة للسيادة، وأكثر دقَّة في ضمِّ المظاهر الثلاثة للحالة الاستثنائية، وفي إقامة الحجَّة التي تقرِّر في نهاية المطاف أين ستنشأ حالة كهذه. هذان الاحتمالان تتوقَّعهما الدساتير، فهي لم تحدِّد أبداً القرار الذي يجب اتِّخاذه، لقد تركته للقيادة السياسية، فهي وحدها صاحبة القرار النهائيِّ. هناك الاحتمال الثالث الذي اقترحه، بظهور ظروف استثنائية قاهرة تهدِّد النظام نفسه، أو الدستور، أي السلطة التي عليها اتِّخاذ القرار. في هذه الحالة لا تطرح مسألة السيادة على شكل اتِّخاذ قرار في معنى الدستور بل ضدَّ هذا القرار.

فالسيادة إذن معلَّقة في هذه الحالة، يحصد ثمارها من يستخدم الصراع لمصلحته، أي الذي سينجح في فرضها، حتَّى لو كانت ضدَّ القانون، أو القوانين السارية المفعول!

---

[1] نفس المصدر.

ليس من المهمّ كثيراً أن يكون الشعب صاحب السيادة أم لا، صاحب السيادة هو الذي سيقرِّر في النهاية لا باسم القانون، بل بالقوّة، بمعنى أنَّ صاحب السيادة ليس من يقرِّر [في] الوضع الاستثنائيّ فحسب، بل من يقرِّر الوضع الاستثنائيّ نفسه.

إنَّ الثورات دائماً هكذا، ونخطئ كثيراً حين ننتقد الجمود التشريعيّ في مواجهة مشكلة السيادة فقط داخل دستور ما، أو على الأقل، في فرضيات لقوانين أساسية مكتوبة، أو معتادة.

ليس للسيادة من طريق سوى هذا، طالما أنَّه في الحالة التي لم يعد هناك وجود للقانون، أو للمعايير، فلا وجود إذن للقانون، ولا للفكر التشريعيِّ الممكن.

الفكر السياسيُّ المحض لا يستطيع المتابعة في هذه النقطة الشروح التشريعية، يظلُّ صحيحاً أنَّ صاحب السيادة يجد نفسه أحياناً خارج الدستور، أو هو سيِّد له، بمعنى آخر، ليست السياسة في خدمة القانون، لهذا، نضعها في المستوى الذي توجد فيه، لا كما يجب أن تُوْضع.

السيادة والقرار

هناك علاقة تحليلية بين السيادة والقرار، مماَّ يعني أنَّ القوَّة وحدها، دون حريَّة في اتِّخاذ القرار باستقلالية لا تسمَّى «سيادة»، في هذه الحالة، اتِّخاذ قرار من وجهة نظر سياسية هو إعطاء أمر، إذن، أمراً يبدو بوضوح أنَّ السيادة صفة للقيادة. الشيء الأساسيُّ بالنسبة للسيادة ألاَّ تقع في فخِّ«الدستورية» الذي يحيلها [مَلَكِيَّة أو شعبية] إلى سيادة صورية.

إذا كان الملك شكلياً أو لا يمارس مهامَّه بشكل رسمي، يعني أنَّ السيادة الحقيقية تتخَّفى في مكان آخر، تحديداً حيث تتجلَّى القيادة، وهي تتمتَّع عملياً بالسلطة في اتِّخاذ القرار النهائيِّ. إنَّ تحليلاً لجوهر السياسة يجب ألاَّ يقع في الأوهام التي تقودنا إلى الاعتقاد بأنَّ السيادة فقدت بريقها. هناك أسباب حقيقية تكتيكية، وحتَّى أخلاقية سياسية بإسناد السيادة رسمياً وشكلياً إلى شخص آخر، أو مجموعة أفراد لا يمارسونها. هذا لا يعني بتاتاً أنَّ السيادة «فقدت بريقها»، ذاك لأنَّها سرعان ما ستظهر في وقت الأزمة، أو ما أن تحطَّ حالة طارئة استثنائية. هذه اللُّعبة لم تفت بعض المشرِّعين الذين لم تغرهم المظاهر رغم أنَّهم لم يحدِّدوا بوضوح تعابيرهم للأسف[1].

إذا كان صحيحاً أنَّ السيادة تتركَّز في القيادة التي تجزم الأمر في النهاية فهي إذن ليست قوَّة الدولة، بل القوَّة التي تصنع الدولة ذاتها. إذن ما الدولة إن لم تكن مؤسَّسة تفترض وجود قيادة سياسية؟

ليس هناك من قيادة لأنَّ المؤسَّسات موجودة، بل هناك مؤسَّسات لوجود القيادة التي تصنعها، ما المؤسَّسة في النهاية سوى أوليَّة من أوليَّات السياسة؟

تنهار فجأة بعض الأساطير، خاصَّة تلك التي تحكي عن استقامة الملك الذي لا يخطئ، وهو دائماً عادل وصادق، لذا نحن محقُّون بنقدنا لمفهوم السيادة بأنَّها «علمانية

---

[1] Malberg, Contribution à la théoriegénérale de l'Etat, paris 1920 p.77.

«مالبيرج»: مساهمة في النظرية العامَّة للدولة، باريس 1920، ص77.

المفاهيم اللّاهوتية»، وعلى وجه الخصوص عملية انتقال في المجال السياسيِّ «للإله الديكارتيِّ» الذي يستطيع فعل كلِّ شيء سوى الشرِّ والخداع والخطأ. بقايا مخلفات «الوحدانية» التي وجدت تعبيرها المنهجيَّ في الفصل الأول من الكتاب الثاني «للعقد الاجتماعيِّ» لـ «روسو» والتي عانت حياة صعبة.

كثيرون هم مؤيِّدو وشارحو مفهوم القيادة الشعبية الذين اعتنقوا نظريات السيادة الملَكيَّة، والذين اعتقدوا أنَّ الشعب لا يخطئ أيضاً، ولكنَّه انقاد للخطأ بسبب العبقريات الشريرة التي تحوَّلت إلى عدوَّة له.

لكن السيادة الشعبية ليست مقدَّسة، لذا نحن لا نرى لماذا تتحوَّل الجماعة ببساطة رمزاً للصفاء والشفافية، ولماذا تصبح الإرادة الجماعية أكثر عدالة من الإرادة الفردية؟.

إنَّ إمكانية الخطأ تقع على كلِّ إرادة في التعريف النهائيِّ، طالما أنَّ الاختيار يتضمَّن انسجاماً مع قناعة أو اعتقاد فيها! عندما نقول إنَّ الملك معصوم عن الخطأ، يجب أن نفهم من هذا أنَّه ليس مُسْتَثْنَى من الخطأ والظلم، ولكنَّ قراره لا عودة عنه، وأنَّ كلَّ حكومة يشكّلها هي بالضرورة حكومة ملائمة، فإذا كان قراره حقّاً سياسياً فهو أكثر أهمية من القرار، مهما كانت الطريقة التي صدر عنها.

فَقَدَ مفهوم السيادة جزءاً هامَّاً من دقَّته السياسية بتأثير العقلانية المنهجية التي «فبركتها» الفلسفة السياسية، والتشريعية الحديثة! من صفة القيادة صنعت السيادة ببساطة مفهوماً «تاريخياً»، أي خاصَّة بالسياسة الحديثة، متناسية أنَّ «بودن» لم يفعل شيئاً سوى أنَّه أعطى الوضع السياسيَّ مفاهيم مختارة، في التاريخ القديم كما في التاريخ الوسيط «لأوروبا». لم تولد السيادة مع نشوء الدولة الحديثة، ولا هي «مرشحة» للتلاشي مع انحلال هذه الدولة، بل هي ملازمة، ومرتبطة بتجربة القيادة السياسية، أضف إلى ذلك، وحسب عادتها أيضاً، تحمَّلت أعباء العقلانية بمعانيها الأخلاقية ــ المعيارية التي نجحت في التقييم على محتواها السياسي. في الواقع، مهما كانت طبيعة الأنظمة، نصدف في كلِّ مكان صاحب سيادة بالمعنى الذي يجد فيه حجَّة أو عذراً للاستئثار بالسلطة وامتلاك القرار، ينتج عن هذا أنَّ السيادة غير قابلة «للتغريب»، سوى في رؤية الواجب لبعض النظريات السياسية أو الفلسفية للتاريخ، لأنَّه من وجهة نظر الحقيقة السياسية الماديَّة لم تكن السيادة يوماً إلهاً واحداً أبداً، بل على العكس، ظلَّت ألقابها متنوعة، كما اقترحت من قِبَل التصنيف المستخدم للأنظمة الملَكيَّة، والأريستوقراطية، والديمقراطية، هذا التصنيف ربما لا ينطبق تماماً على التنوُّع الاجتماعيِّ للأنظمة المعاصرة، ومع هذا علينا أن نضع في الحسبان أنَّ أيَّ جهد لتصنيف

الأنظمة الحديثة سيكون دون جدوى إذا لم ننتبه إلى تنوُّع أشكال السيادة، خاصَّة الضمنية منها، والتي تأخذ أشكالاً سياسية عدَّة لهذا المفهوم.

لقد تجاهلت العصور الوسطى السيادة كما نفهمها في أيامنا هذه، ولكنَّها لم تجهل الحقيقة السياسية لصاحب السيادة بامتلاكه القرار، تبعاً للتعريف الذي استخدمناه، وكذلك في الشهادات الكثيرة حول الصراع من أجل السيادة بين «البابا»، والإمبراطور، أو الملك، هذه الفكرة كانت مثلاً مركز الصراع بين [الكيلفزوالجيبلنز][1]، أو في التوجُّه السياسيِّ لـ «فيليب لوبل».

في «روما» القديمة ظلَّت السيادة تقريباً في حالة شكٍّ وارتباك، دون أن تتبع إلى صاحب محدِّد لها بشكل مطلق، ذلك لأنَّه حسب الظروف، كان هناك مجلس الشيوخ، والشعب، والقناصلة هم الذين يجزمون الأمر في النهاية.

إذ نذهب بعيداً في عمق الأشياء، نكتشف أنَّ المسألة السياسية للسيادة أكثر تعقيداً من خلال مظهرها الداخليِّ والخارجيِّ الذي لا نعطيه وصفاً قانونياً، إنَّ الشعب لم يعد صاحب سيادة سوى شكلياً، لأنَّه لم يعد هو الذي يقرِّر، إلاَّ في بعض الحالات المؤقَّتة، كما في المراحل الثورية.

ـ ما الثورة في النهاية إن لم تكن صراعاً حول السيادة تلعب فيها الجماهير الدور الأول، حتَّى يأتي «مخلِّص» ما يفرض سيادة سياسية حقيقية تضع حدَّاً للحركة الثورية تلك، وذلك لأنَّه يمتلك القوَّة للبتِّ في أمور الدولة دون العودة إلى الشعب، أو الحصول على موافقته؟

ليس الشعب من قرَّر أن يجعل من «روسيا» دولة «شيوعية»، ولكنَّها إرادة «لينين» الذي انتزع الانتصار في صراع مسلَّح.. هذا أمر يصحُّ في جميع الحالات الاستثنائية.

في أيار عام [1958]، بدا الجنرال «ديغول» كصاحب سيادة حقيقي، ذلك لأنَّه في كلِّ لحظة من تاريخ «فرنسا» لم يتدخَّل الشعب يومها في قرار بشكل مباشر، سوى في بعض المظاهرات المشتَّتة، وأحياناً من أجل مساندة مبادرته التي اختارها بنفسه.

إذ ننظر إلى المسألة «ماديَّاً»، لا بشكل «تجريدي»، يجب أن نقول:

ـ في السياسة، لا تكون السيادة أبداً موضوعاً للمداولة من حيث المبدأ لأيَّة إرادة عليا، ولكنَّها هي التي تصبح إرادة عليا مطلقة من خلال سيطرة إحدى القوى المتزاحمة، بشكل عام، ومن وجهة نظر جوهر السياسة لا يوجد هناك من يتمتَّع بلقب

---

[1] أحزاب سياسية قسمت إيطاليا من القرن السابع إلى القرن الخامس عشر حيث ساند «الكيلفز البابا»، بينما وقف «الجيبلنز مع الإمبراطور الألماني».

صاحب السيادة أبدياً، ولكن يجب وجوده كشرط لوجود جماعة سياسية، وبدقّة أكثر، من وجهة نظر سياسية خالصة، لا تأخذ السيادة على الإطلاق «عطلة استجمام» لأنَّ أصحابها يتتابعون في مسيرة الزمن دون الرضوخ إلى نفس المبدأ الفلسفيِّ، إذ تتوزّع شرطياً، وتبعاً لطبيعة الحدث السياسيِّ، إلى أن تكون مرَّة بيد الشعب، وأخرى بيد مجلس النوّاب، والثالثة بيد المسؤول التنفيذي.

قد يحدث أحياناً أنَّ السيادة الرسمية ليست هي السيادة السياسية الحقيقية، نلاحظ هذه الظاهرة في الملامح الخارجية للسيادة، خاصَّة إذا أخذنا بالاعتبار مفهوم السيطرة، أو الهيمنة المُهْمَل عادة في العلم السياسي.

على خلاف القوَّة التي تلغي السيادات الطارئة الدخيلة لمصلحة السيادة الظافرة، تحترم السلطة شكلياً على الأقل هذه السيادات، ولا تبدي مباشرة وجودها إلاَّ في الحالات الاستثنائية.

إنَّ الجدلية بين الهيمنة والسيادة معقّدة جداً، ومتنوعة مع الظروف السياسية المادية. مع هذا نلاحظ شيئين اثنين بهذا الخصوص:

في حالة التمرُّد، أو وضع استثنائي، تقوم الجماعة السياسية بالتأكيد على سيادتها، رغم أنَّ هذه الجماعة لا تملك من السيادة سوى شكلها، حتَّى لو أصبحت قانونياً جزءاً من التنظيمات العالمية، أو أن استقلالها معترف به ديبلوماسياً.

من جهة أخرى، تكون صلة القوَّة والهيمنة ذات طبيعة سياسية خالصة، لا تنضوي تحت أيِّ قانون، يتعلّق الأمر بهذه الطريقة في العلاقات التي قال عنها «جيبرك» بأنَّها تعبير عن القانون في سياق خاص للقوَّة مع نتائج خارجية للقانون، وفي بعض الأحايين تقف في مواجهته.

على كلِّ حال، يمكن تحليل مفهوم الهيمنة لإدراك الفرق بين السيادة الشكلية، والقائمة على أساس قانوني، والسيادة السياسية التي عرَّفنا منذ قليل.

وفق طبيعة هذا العمل، علينا أن نقتصر على المظهر السياسيِّ الخالص للسيادة، مع فهم شامل لمفهوم يتطلّب أن نستكمل تحليله بفحص المظاهر الأخرى من أخلاقية وقانونية واجتماعية، المهمُّ هو أن نجعل من السيادة كظاهرة سياسية نظرية سياسية لأنَّها هي التي تتحكَّم بالباقي، يجب ألاَّ نبحث عن أسباب أخرى للنقد الذي قمنا به لبعض النظريات القانونية: حين نولي السياسة الاهتمام الرئيسيَّ، تكون هذه النظريات قد أزالت المشكلة الحقيقية، لا مجال هنا للدخول في تفاصيل هذه النظريات الأخلاقية أو التشريعية أو الاجتماعية: لا مجال سوى للإشارة إلى تأثيرها على المظهر السياسيِّ، في المعنى الذي تساهم في فهم أفضل لهذه المعضلة!

ستصرُّ النظرية الأخلاقية للسيادة حول مسؤولية صاحب السيادة كإرادة نهائية، وحول الأخطاء العشوائية التي قد يتضمنُّها قراره، وخاصَّة بما يتعلَّق بالتعارض بين الحرية الفردية، ومصلحة الدولة.

في الوقت الذي يكون فيه كلُّ قرار هو اختيار محدَّد، فالقرار بالضرورة سيكون إلى جانب مصلحة الدولة، أو المصلحة العامَّة، خاصَّة في الظروف الاستثنائية التي سيظهر فيها دور القيادة كأوليَّة مكوِّنة للجماعة حاسماً بهذا الصدد! من هنا ينشأ الصراع الذي لا ينتهي بين السياسة والأخلاق، لأنَّ ما هو أخلاقي لا يتطابق دائماً مع ما هو سياسي، والعكس صحيح أيضاً.

هذا الصراع يظلُّ كامناً في النظرية التشريعية، فالقانون بصفته المعيارية يحدِّد شكلياً من هو صاحب السيادة في الظروف الطبيعية، ممَّا يؤدِّي إلى إحاطة صاحب السيادة الرسميِّ [الملك أو الشعب] ضمنياً بسور أخلاقي، إنَّ النقطة الأساسية لنظرية قانونية للسيادة ليست هنا، إنَّها هناك رغم كلِّ شيء، إنَّها ليست في القانون، بل في السياسة التي يفرضها الاختيار بين مختلف أشكال السيادة، وذلك بإعطاء الأولية للسيادة الجماعية، أو الفردية، فالاختيار سياسي بالدرجة الأولى.

يقتصر دور القانون برسم شكل معيَّن لشرعية مبدأ السيادة المختار من قِبَل السياسة، والتأكُّد من ممارستها الطبيعية، تتضمَّن هذه المهمَّة نتائج لا حصر لها حتَّى من وجهة نظر سياسية: يضفي القانون صفة الديمومة الشكلية على القرارات اللَّا مترابطة للقيادة السياسية وعادة يتحوَّل إلى عامل أساسي للاستقرار السياسيِّ الذي يُعَدُّ القاعدة الحقيقية للشرعية. في هذه الحالة يمكن للسيادة أن تتحوَّل إلى قوَّة «شيطانية» متوحشة، يصبح من الضروريِّ محاولة تعليمها، وإحاطتها بكادر قانوني.

من وجهة النظر هذه تحتوي الصورية القانونية على أهمية كبرى لإعطائها القيادة صيغة شرعية أولاً، وثانياً بأنْ تجعلها أكثر اعتدالاً، يقوم القانون بهذه المهمَّة ليس فقط في النظام النيابيِّ، أو ما يسمَّى «دولة القانون»، ولكن في الأنظمة الأخرى، بما فيها الأنظمة التي تعتمد السيادة الفردية كقاعدة لها، كالنظام الملكيِّ مثلاً.

لا يعاني علم الاجتماع بدوره في فهم السيادة كقرار سياسي خالص، في الواقع تلتمس هذه الإرادة التي تستمدُّ من ذاتها معاييرها الخاصَّة اعتبارات متعددة، إنَّ صاحب السيادة ليس إرادة بحدِّ ذاته، يتلقَّط قراراته دون غاية، بل هو يمثِّل إرادة تميل لأسباب ومصالح كثيرة إلى تحقيق أهدافه أولاً، ومن ثمَّ مصالح المحيطين به، إنَّ الماركسية أصرَّت، وهي محقَّة بذلك، على أنَّ ممارسة السيادة تعكس وضعاً اقتصادياً واجتماعياً

معيَّناً، وهي مرتبطة بوعي طبقة ـ شريطة الاعتراف بأنَّ السياسة الماركسية نفسها لم تستطع الانفلات من منهج النقد الماركسي.

من خلال تعريفه، لا يمكن للجدلية أن تكون سلوكاً أحاديَّ الجانب يحافظ على مستخدميها، أو أن تضعهم بعيداً عن كلِّ تناقض، إنَّ لعبة تبادل الأدوار بين التأكيد والنفي تفترض تلوُّث المعارض بالأيديولوجية التي يحملها، والمصلحة التي يدافع عنها، أو باستخدامه هذه الجدلية بطريقة لا ترضي ضميره.

مهما كانت جذَّابة ومثيرة النظرية الاجتماعية للسيادة، فهي لم تتجاوز الخطأ الكبير الذي وقعت به، وهو تشتيت الإرادة السياسية في الحتمية الاجتماعية، وذلك بتحويلها القيادة إلى مجرَّد انعكاس للشروط الاقتصادية، وغيرها.

كذلك، من غير المنطقيِّ إنكار أهميَّة العوامل الاجتماعية باسم الظاهرة الخالصة للقرار السياسيِّ، وإذابة الإرادة السيادية في بوتقة هذه العوامل.

الحكم الفردي

ينتج عن كلِّ تلك الشروح أنَّ القيادة تميل طبيعياً إلى الحكم الفرديِّ، ليس بالمعنى الذي تكون كلُّ سلطة ممثلة لأقليَّة ما، ولكن القيادة لا تقبل أبداً التنافس والمزاحمة.

الفردية في الحكم لا تعني الأوتوقراطية، هناك بين الاثنتين فرق في الجوهر والشكل.

الأحادية هي وحدة الجوهر في القيادة: كما أنَّه لا يمكن لـمُدَرِّسَيْن أن يقفا معاً ليعطيا درساً لتلميذ واحد، كذلك لا يمكن لَقَائِدَيْن أن يقرِّرا في نفس الوقت مسألة سياسية، إذن سنجد أنفسنا أمام وضع استثنائي يطفح بالاضطرابات والتناقضات والمنافسات والفوضى، مع تهديد لوجود الجماعة السياسية، إلاَّ إذا استطاع الواحد منهما إزالة الآخر، أو أن يقتسما الأرض التي يحكمانها، فيستقلُّ كلُّ واحد منهما عن الآخر في الحكم.

وضَّحت الحروب المتعاقبة، وتفتُّت الإمبراطوريات، ومعارك الاستقلال هذا الجانب الفرديَّ للقيادة.

الأوتوقراطية هي العكس من ذلك، إنَّها شكل للقيادة ترفع الحكم العشوائيَّ إلى مستوى مبدأ الحكومة، إن جملة «آلان» الشهيرة تحلّ بشكل صحيح هذه المسألة:

-«كلُّ عمل جماعي يستدعي وجود قائد، وهو قائد مطلق، والقول أنَّه مطلق يعني أنَّه قائد[1]».

هذا القول يشير إلى المظهر الأحاديِّ للقيادة بشكل رائع، إذ أنَّه في ذهن القائد أن يمارس سلطته وحيداً في قلب الجماعة السياسية نفسها، هذه الوحدة تشكّل فكراً آخر للفردانية في القيادة.

---

[1] Alain, Politique, paris, 1952, p. 212.

«آلان»: سياسة، باريس 1952، صفحة 212.

فردية القائد هي النتيجة الطبيعية لفطنته ودرايته في إدارة الحكم، وتفرُّده في القرارات، واتِّخاذها.

ولكنَّ هذه الفردية تستند أيضاً إلى أسباب أخرى، إذ أنَّه بادئ ذي بدء نعلم أنَّ كلَّ مشروع يستلزم وحدة في وجهة النظر، خاصَّة على مستوى التنفيذ، إنَّ المشاورة والتداول تتمُّ قبل اتِّخاذ القرار.

لا يمكن في حال من الأحوال مناقشة أو إعادة مشاورة في المشروع، وإلاَّ أصاب العمل شلل يؤدِّي إلى تعطيله تماماً.

حين يوجد عملياً قادة كثر ذوو مهارات متشابهة، يسقط النظام إمَّا في الجمود والسلبية، وإمَّا في صراع مفتوح، في الواقع نرى أنَّه بوجود عدَّة أشخاص على رأس تنظيم ما، مسؤولين عن تنفيذ مشروع، يتمتَّعون بالتساوي بنفس القوَّة، يكون التنافس «الماكر» متخفياً، بانتظار فرصة للظهور، فيضع الواحد في مواجهة الآخر ممَّا يعطِّل آلية العمل، إلاَّ إذا سمحت الظروف لواحد من هؤلاء بتصفية الآخرين من حوله، فالجماعة السياسية لا تتحمَّل سوى قيادة واحدة، أي رجل واحد فقط، يحكم حكومة واحدة، وإلاَّ فستقع الجماعة هذه في «حرب أهلية» تكون فيها النتيجة إمَّا في سحق أحد المتنافسين، وإمَّا التوقُّف عن هذه الحرب، والعودة إلى المفاوضات، أو تسوية تفصل بينهما.

طبعاً، هناك في التاريخ أمثلة متنوعة لاقتسام القيادة، أخذت أسماء عدَّة مثل «ديمفيرا»و«المثالثة» أي حكم الثلاثة معاً عند الرومان للولاية الربعية.. الخ، وهذه الأشكال في القيادة لم تكن أبداً غير ثابتة، أو مؤقتَّة، أو غير قابلة للحياة، وأخيراً لم تكن تنتظر الفرصة التي تسمح للمتنافسين بتشكيل قواهم للانقضاض على بعضهم، بل كانت غالباً وليدة حرب أهلية، لم يستطيعوا إنهاءها، أو إعادة استقرار وحدة القيادة السياسية إلاَّ بهذه الطريقة، إنَّ إدارة جماعية لم تكن أبداً قادرة على القيام بمهامِّها مثلها، سوى القيادة «بالدور»، أي بالمناوبة ضمن زمن محدَّد تمارس فيه فئة حقَّ امتياز السلطة للقيادة العليا! في الحالات الأخرى ليست السيادة سوى خداع بصري، وحيلة ماكرة لإخفاء سلطة «واحد» كليِّ القدرة وذلك لأسباب دعائية، أو أيديولوجية. هنا أيضاً على التحليل السياسيِّ ألاَّ يقع تحت تأثير الشكلية المؤسَّساتية، مع هذا وجدت حالة من «ثنائية القيادة» تمكَّنت هي الأخرى أن تتستَّر طويلاً، وأن تكون ذات فعالية أيضاً، وهي حالة «النظام القنصليِّ» في الجمهورية الرومانية.

يبدو أنَّ هذا المثال مقنع، حيث يتبادل قنصلان السلطة بنفس الحقوق والواجبات، وعلى قدم المساواة، بمعنى أنَّه يمكن للثاني أن يلغي ما قرَّره الأول، دون أن يثير الأزمات الداخلية التي لا تُعَدُّ، والتي لم تتوقَّف عن زعزعة أركان الجمهورية.

يمكن تكوين المفاهيم لهذه الوحدة التي تنبع من طبيعة القيادة نفسها، فهي تستمدُّ قوّتها من أسباب الفشل والعوائق في الإدارة الجماعية بشكل غير مباشر.

إذن علينا الدخول في التحليل الوضعيِّ للأمثلة التاريخية المتعدِّدة، والذي يوضِّح كيف أنَّ مجموعة حركات بدأت بشكل صحيح، انتهت بالانهيار والسقوط لعدم وجود القائد الملائم، وكيف أن بعض الجماعات السياسية المنظَّمة بشكل دقيق تبعثرت نتيجة تأثير قيادة «متعدِّدة الرؤوس»، أو بسبب التنافس الضارب أطنابه في أصول القيادة، يبدو مع هذا من المهمِّ أن نتوقَّف حول سبب آخر، ذي صفة أخلاقية ـ نفسية:

وهو جاذبية المسؤولية وإغراؤها.

الدخول في المنافسة من أجل القيادة يستدعي غريزة السيطرة والطموح أيضاً، أعني الرغبة بإثبات مواهب الشخصية في خدمة الجماعة.

هذا الشعور يلازم حتَّى الوصوليين والانتهازيين الذين يفسدهم الزهو والغرور، ومعرفة ما إذا كان المتنافسون يملكون القدرة الملائمة التي تتبيَّن عبر تجربة القيادة وحدها.

في حالة فشل أحدهم في المهمَّة التي تصدَّر لها يلجأ أحياناً إلى ذرائع كثيرة، منها القدر، وسوء أساليب الأعداء، بهذا المعنى تكون القيادة [وهي تحمل قدر الجماعة] مخاطرة، ومغامرة شخصية، تفرض «حسَّ المسؤولية» الشخصية، طالما أنَّها فعل واع وإرادي بشكل محدَّد، ومع هذا علينا ألاَّ نظنَّ أنَّنا لا نخطئ، أو أنَّنا لسنا في دائرة التناقضات، بمجرَّد أنَّنا «اشتراكيون»، أو «وطنيُّون» بصدق وأمانة، إنَّ القائد الاشتراكيَّ يعتقد أيضاً أنَّه كفؤ وجدير بفرض سياسة اشتراكية، ولكنَّه إذا لم يكن يتمتَّع بجاذبية المسؤولية الشخصية مثله مثل أي قائد لحزب آخر، فليس له من الحظِّ سوى القليل: سياسياً لا يوجد هناك مسؤولية في فكرة أو عقيدة، ولكن في الفرد الذي يحملها! في ما تبقَّى أيمكن أن تكون المسؤولية شيئاً آخر غير الفردية، طالما أنَّها ترتبط بأعمال، وأخطاء مقصودة، وتهاون وتقصير في التنفيذ؟ هنا تظهر صلة التجانس بين «فردانية» القيادة، والمسؤولية الشخصية، إنَّ القائد الذي يقبل بثنائية القيادة يضعف، بل أكثر من ذلك: إنَّه يستهلك قيادته وينهكها، وهذا ما نراه في متابعتنا للأحداث الجارية.

هي حقيقة مؤكَّدة في مجالات شتَّى في النشاط البشريِّ، إذ لا شيء أكثر سحراً وجاذبية من النجاح في تنفيذ مشروع بإشراف مسؤول واحد، إنَّه شعور بالمسؤولية الشخصية تجاه المجموعة السياسية.

هذا البحث عن المسؤولية تتصاعد قوَّته إلى مستوى الواجب الأكثر نبلاً، والذي لا يربطه قانون محدَّد.

من العبث أن ننفي الشعور بالزهو والاعتداء، حتَّى في نفوس القادة الكبار بنجاحهم بتنفيذ مسؤولياتهم كما ينبغي، هذا لا يمنع حاشية [المجد، والشرف، والكبرياء، والخلود] من تمجيد المآثر الحميدة للقيادة في انتصاراتها العسكرية، أو المبادرات الاجتماعية، أو المشاريع الاقتصادية، ممَّا يبعث الشعور الرائع بحسٍّ المسؤولية مجدَّداً في نفس القائد «المتوَّج»!

يعزو التاريخ أسباب الانتصارات هذه إلى مجموعة من العوامل تشكِّل «سببية» للحدث التاريخيِّ، يستلهمه القائد، فيقوم بدوره، بينما تسخر «الديمقراطية» الدارجة والمألوفة من هذا الدور الذي تنسبه للشعب، وللحزب الذي يقف وراءه، والذي لا يهدف إلى تحقيق رغبة في زيادة عدد الأعضاء، بل للحصول على وسائل وإمكانيات من أجل استلام السلطة، وهو جهد نبذله من أجل المصلحة العامَّة لم نقم به حتَّى الآن، وهو الذي سيكون أخيراً بمثابة عرفان، وعربون وفاء للشعب، أو لجماعة الناخبين على الأقل!

القيادة قوَّة

كما رأينا، القيادة هي إرادة خاصَّة، وقوَّة أيضاً، وهذه هي خاصَّتها المفهومية الثانية.

ومع أنَّ المفهوم الثاني هو المُسْتَخْدم غالباً في اللُّغة السياسية، إلاَّ أنَّ سؤالاً يُطْرَح فوراً:

ـ ما القوَّة؟

لا داعي لأن نبحث في علم الاشتقاق اللغويِّ الذي لا يفيدنا هنا، الذي يهمُّنا هو معرفة أنَّ «القوَّة» تعني «القدرة» على فعل شيء، بهذا المعنى هي مُفْتَرضة، لا بصفة فرضية بسيطة، ولكن كسمعة واعتقاد قائم على إمكانيات ونجاحات سابقة. نقول مثلاً عن «الولايات المتَّحدة» و«روسيا السوفييتية» أنَّهما قوَّتان، لأنَّهما يملكان مصادر عسكرية واقتصادية وتكنولوجية هائلة، وكذلك كانتا هما القوَّتان الأساسيتان اللَّتان انتصرتا في الحرب الوحشية ضدَّ النازية، ولكن هناك أيضاً شيء آخر، وهو أنَّ قوَّتهما تشكَّلت كذلك من افتراضنا لها، وإعطائنا إياها القدرة على الهيمنة، في الأمم المتَّحدة مثلاً، يتمتَّع الأعضاء بنفس الحقوق في قبول أو الرفض لمسألة ما، ولكن حين تُطْرَح الأمور عملياً، نجد أنَّ مندوب «الولايات المتَّحدة الأمريكية» أو «روسيا السوفييتية» وحدهما اللذان يقرِّران قبول أو رفض قرار، دون ممثلي «البارغوي» أو «بلغاريا» مثلاً.

إنَّ إعادة التجارب النووية التي قامت بها «روسيا السوفييتية» عام [1961] كانت بعيدة عن الجلبة، أو خلق أزمة دبلوماسية كالتي أحدثتها القنبلة الفرنسية «المتواضعة» قبل عدَّة أشهر.

إذن، فالقوَّة تبدو كأحد العوامل الأساسية لعدم المساواة السياسية التي لا يمكن لقانون أو نظام أن يتجاوزها.

إذا أخذنا الصين الحديثة مثلاً على ما طرحناه من فكرة القوَّة، سنلاحظ أنَّها لم تقدِّم دليلاً ماديَّاً واحداً على قدراتها، ومع هذا فهي أصبحت قوَّة بسبب الخشية من إمكانياتها التي نراقبها، ونحاول قدر الإمكان عدم الاصطدام معها.

أمثلة أخرى يمكن أن تساعدنا على فهم وإدراك خصوصية هذه الظاهرة، بديهياً على الأقل: «جان دارك» لم تكن سوى «راعية» شابَّة، ولكن ظهورها غيَّر تماماً صورة الجيش الملكيِّ، إذ أنَّها بنفس السلاح والرجال أعادت مجدَّداً الشعور بالقوَّة إلى أفواج الجيش التي لم تكن أهلاً للحرب.

- ما الذي استطاعت الشرطة أو الجيش ضدَّ «نابليون» حين غادر جزيرة «إلب»؟

- ما الذي استطاع فعله «راكوزي» والشرطة والحزب الشيوعيُّ ضدَّ حفنة من المتمردين الذين حرَّكوا كلَّ «هنغاريا» عام [1956]؟

قبل انتصاره عام [1870]، فرض «بسمارك» سياسته الخاصَّة بالقوَّة الشخصية رغم تردُّد الملك، ونفاذ صبر الطبقة العسكرية، ومجلس النوَّاب البروسيِّ الذي ناصبه العداء، في التاريخ لا تعوزنا الأمثلة التي تبيِّن لنا كيف أنَّ القوَّة التي يكتسبها رجل أو حركة قادرة على مواجهة المواقف، والانتصار عليها.

إذا ذهبنا إلى المجالات الأخرى، البعيدة عن السياسة كالمقدَّس مثلاً [السحر، أو الطهارة]، ستبدو لنا الظاهرة مشابهة تماماً، فالقوَّة ليست قوَّة كما هي إلاَّ من خلال مدى الإمكانيات التي تتفتح أمامها.

إذا حلَّلنا بعمق هذه الأمثلة، والأمثلة الأخرى المشابهة لها، سنكتشف أنَّ القوَّة تستند على مصادر ماديَّة لا تخضع لها، بمعنى آخر، ليس هناك من علاقة منطقية بين تطوُّر قوَّة ما، وتراكم أو تجمُّع وسائل المادية.

إنَّ تطوُّر القوَّة يتقدَّم بطريقة مذهلة على الإمكانيات التي لا يمكن توقُّعها: لقد أفشل «غاندي» الوجود الإنكليزيَّ في «الهند» دون الاستعانة بالوسائل الماديَّة، قد يحدث أحياناً أنَّ تزايد المصادر يؤدِّي إلى إضعاف القوَّة وانحدارها، كحالة «إسبانيا» في القرن السادس عشر، والنموُّ الاقتصاديِّ الداخليِّ لبعض الدول الاستعمارية سابقاً في أيامنا هذه، إنَّ ضياع القوة لا يمكن إصلاحه، إذ ما أن تفقد الجماعة السياسية القوَّة، فلا النجاح الاقتصاديُّ، ولا الماديُّ يمكن أن يعوِّض سياسياً هذا التصور أو العجز، لأنَّ القوَّة قليلاً ما ترتبط بوفرة الغنى، أو بالأشياء المادية بقدر ما تحتاج إلى الشدَّة، والحزم المطلق، وبعض من الحماسة والجموح الذي يفتح لها الآفاق الجديدة، وإمكانيات التوسع والانتشار.

نشاء أو لا نشاء، يكمن في أعماق القوَّة نباهة وتوقُّد ذهن عن وعي، أو عن غير وعي، لا توقفه الانتقادات، ولا الحيرة أو التردُّد، ولا القلق الأخلاقيُّ:

- إنَّ «هاملت» لم يكن أبداً بطلاً سياسياً!

في كلِّ قوَّة، هناك بعض الأشياء التي لا تُدْرَك، بعض الأشياء السريَّة الغامضة، والتي بسبب العجز عن شرحها، فقد أعلنتها بعض الفلسفات السياسية طبيعة فاسدة في الإنسان.

ما هو أكيد حقّاً، هو أنَّ القوَّة تتجسَّد بغموض في قدر الشعب، دون أن تكون هناك إمكانية تحديد شروط توسُّعها وامتدادها المفاجئ، ولا أسباب انهيارها أيضاً، كذلك من المؤكَّد أنَّ القوَّة لا تنفصل عن الشعور بالازدياد المستمر في طاقاتها الجديدة، طبعاً هناك كما أشار «أرسطو» أفضلية في الأعمال بالنسبة للقوَّة، إذ أنَّنا لا نعي قوَّتنا إلاَّ بتحقيق عمل ما، أو حين نتحكَّم ببعض الأشياء.

فإذا ما نفذت قدرتنا على الخلق أو الإنتاج في العمل، وإذا لم يعد لدينا الشعور بالقدرة على العمل أكثر أو أفضل، وإذا لم تعد الأعمال المنجزة تقدِّم لنا إمكانيات أخرى، وفرصاً أخرى، إذن، فنحن لن نستطيع والحالة هذه التكلُّم عن القوَّة.

حين تصل الجماعة السياسية إلى الشعور بحدودها، وبالتأكُّد من أن لنشاطها الذي تقوم به حدود عليها التوقُّف عندها، باختصار، حين لا تعود تفكِّر بالدفاع عن نفسها، عندها تكون القوَّة في طريقها إلى الزوال.

ليست فكرة المجال الحيويِّ، وعقلية الغزو سوى مظاهر للقوَّة، لأنَّ مدى الإمكانيات لجماعة لا يقتصر [لحسن الحظِّ] على مظاهر العنف هذه، إنَّ الإمكانيات التي نتحدَّث عنها قد تأخذ أشكالاً مختلفة: أيديولوجية، دينية، اجتماعية، ثقافية... الخ، إذا ما توقفت فكرة الديمقراطية عن الانتشار والهجوم، وإذا لم يؤكِّد الديمقراطيون لأعدائهم أو للحياديين ميِّزات وعظمة الديمقراطية، فإنَّ هذا النظام سيحكم عليه بالعجز والفشل، فالفرد يكتفي بكونه ديمقراطياً بكلِّ طيبة، دون أن يبالغ في اندفاعه نحوها، ولكنَّ نظاماً كهذا يحتفظ بنشاطه فقط، ويتوقَّف عن إيمانه بإمكانية وجود وسائل أخرى تعزِّز قوَّته، وتطرح مبادئه يتعرض هو الآخر إلى الزوال.

هكذا تمَّحي كلُّ أشكال الوهم التي حافظت عليها الألفاظ السياسية مع صيغ المعاني المجاورة مثل السلطة، القوَّة، العنف، إنَّ السلطة حقيقة اجتماعية لأنَّها كما رأينا ذات بنية وهيكلية خاصَّة بها: فهي التي تعيِّن الجهاز الإداريَّ المدعَّم المُجَرب، أو عدَّة أحزاب تعتمد بدورها على طبقة، أو عدَّة طبقات.

القوَّة مفهوم بعيد عن التحديد، يُعرف من الطريقة التي تُلْهم بها القيادة الثقة في النظام ليتأكَّد أنَّ هذه القيادة لم تتعرض للفشل على يد حزب، أو جماعة، وأنَّ أوامرها لا تصطدم بمقاومة نشطة، وأنَّها تفرض احترامها خارج حدود سلطتها.

لا وجود إذن بالضرورة ارتباط بين السلطة والقوّة، طالما أنَّ السلطة قد تبدو كقوّة آيلة إلى السقوط.

إنَّ القوّة مادية، قابلة للقياس، فقوّة بلد تُقاس بتجمُّع عناصره المادية وانقسامها، بعدد رجال الشرطة لديها، بحجم المصادر المادية الصناعية والاقتصادية والتكنولوجية التي تملكها. ومع هذا، فحجم القدرات تلك ليس بالضرورة إشارة إلى القوّة إذا لم يكن هناك من تلاحم بينها، إنَّ انهيار إمبراطورية «نابليون الثالث» في بداية [1870] لم يكن سوى أحد الأمثلة على ذلك، في نفس سياق الأفكار هذه، نلاحظ بمناسبات عدَّة أنَّ «ثورة شعبية تقوم ضدَّ حكومة قوية ماديًّاً يمكنها الحصول على قوى لا تقاوم تقريباً، حتى إذا لم تستخدم العنف في مواجهة التفوُّق الهائل للقوى المادية[1]»، ذلك لأنَّ قانون تقدُّم القوّة يختلف عن القانون الذي يتحكَّم بالقدرة.

إنَّ إحدى الصفات الكميَّة للقوّة هي أنَّها لا تكبر إلاَّ من خلال الزيادات التي تتلقَّاها، بينما القدرة تتضاعف بمصادرها.

القوّة تظهر للعيان، وتنبسط بوضوح، بينما تتطوَّر القدرة بحريَّة من خلال حركة داخلية تتجاوز الحدود أحياناً، قد يُنْتِجُ اتِّساع غير متوقَّع، مفاجئ وقادر على تدمير القوى الأشدّ، والأكثر تماسكاً، ممَّا يعني أنَّ عفوية القدرة هي الأخرى غير محدودة، تخترق ما اعتقدنا أنَّنا أحطناه بحدود فيزيائية من خلال الطبيعة والقوّة البشرية، أخيراً، تختلف القدرة عن العنف من خلال غياب الوسائل التي قد تستخدمها عند الضرورة، تجد القدرة في «ذاتها» مصادر الهيمنة بينما العنف «يستمدُّها» من الجماهير، أو الأدوات المُسْتَخدمة عادة كالمجرمين والقتلة، أو وسائل التعذيب.

يظهر العنف بمظهر القدرة أحياناً، وهنا يجب القول إنَّ القدرة التي لا تتحكَّم بنفسها تنزلق نحو العنف بسهولة، مع أنَّهما من طبيعة مختلفة.

ليس من الضروري أن تظهر القدرة بمظهر العنف، بينما العنف نفسه قد يماثلها أحياناً، في جميع الحالات لا يمكن للعنف أن يحلَّ محل القدرة سوى بشكل وهمي عابر، إلاَّ إذا وجد في مكان آخر امتداداً قويًّاً لقدراته، إنَّ الثورات تتحوَّل بسهولة إلى العنف، ولكنَّها تجد في مكان آخر القاعدة الأساسية لقدراتها.

فحصنا حتَّى الآن القدرة في مفهومها الأكثر شمولاً للديناميكية والاندفاع الذي يحرِّك الجماعة السياسية، نلاحظ دائماً أنَّ عنفوان الجماهير سرعان ما يأخذ شكل

---

[1] Arendt, P 225-226. «آراند» ـ ص225 ـ 226.

الفوضى والصخب، ويتحوَّل إلى تنافس داخلي، وعنف لا فائدة منه إذا ما اندفع بغريزته عفويًّاً.

ليس لهذه الديناميكية من فعالية سياسية إلاَّ إذا توجَّهت بشكل منظَّم، تقودها قيادة مُحْكمة، نحن إذن أمام معنى سياسي محدَّد إذا كان صحيحاً أنَّ قدرة الجماعة، منظوراً إليها كديمومة، تخضع لسلطة القيادة، بهذا المعنى، يأخذ تعبير «قدرة الدولة»أو«قدرة المجتمع» معنى سياسياً، من وجهة النظر هذه يصحُّ القول أنَّه لا وجود لشعب أكثر مهارة من الآخر سياسياً، ولكن فقط هناك شعب يُحْكم أفضل من شعب آخر.

في جميع الحالات، نستطيع الولوج إلى مركز القدرة، إذا أخذناها بهذا المعنى المحدَّد، والبعيد عن الإبهام والغموض.

حريَّة النقد

أخيراً، هناك آخر شكل لعدم الطاعة، يمكن أن نصفه بالعصيان «اللّامباشر»! في ظاهرة يمكن أن نعتقد فيها أنَّه لا ينتمي إلى لائحة العصيان، لأنَّ المفكرين الذين ناقشناهم للتوِّ يؤكِّدون مبدئيًّا خضوعاً غير مشروع تقريباً للقيادة، ما عدا مقولة وحيدة، وهي حريَّة النقد!

مع هذا لا تخلو نظرياتهم من التبريرات الفكرية العديدة للعصيان حيث يصبح من المستحيل الفصل بين المعرفة والعمل عبر تبادل مستمر بينهما.

قبل أن نناقش هذه المشاكل التي يطرحها المظهر الجديد للمسألة، نجد أنَّه من الملائم إلقاء نظرة سريعة كيف عولجت هذه النظرية، خاصة من قِبَل [سبينوزا، بييربابيل، كانت].

كنَّا قد رأينا من قبل أنَّ «سبينوزا» يعترض على تدخُّل المواطن في شؤون القيادة، حتَّى مع اعتقاده أنَّه يعمل لمصلحة المدينة، بل على العكس، عليه أن يخضع كاملاً للسلطة التي تملك وحدها القرار بما هو في المصلحة العامَّة.

يرى «سبينوزا» أنَّه ليس هناك شرعية أكثر من الأخرى، لأنَّ جميع أشكال الدول «حَسَنَة» طالما أنَّها توفِّر الأمن والسلام الاجتماعيين، وتضمن حياة البشر، إذن فدور العلم السياسيِّ يقتصر في النتيجة على اختيار أفضل الوسائل لتحقيق هذه الغايات.

حسب نظريته في الطبيعة الإنسانية يرفض قطعياً استخدام العنف ضمن المجتمع الواحد [لا مع المجتمعات الأخرى]، لأنَّ حالة العنف هذه تجعل الجماعة عرضة للغرور والشهوات، وجبن العواطف:

-«لا أحد يشكُّ بأفضلية العيش تحت ظلِّ القوانين وضوابط الوعيِّ، والتي وحدها تدرك ما هو حسن للبشر[1]».

---

[1]) Tractatustheologico- politicus, chap. XVI, p. 297.

==

هذه العقلانية ـ النفسية تطبع كلَّ ما تبقّى من فكر «سبينوزا» المنطقيّ.

إنَّ خطر الطغاة مهما كبر، ومهما تعاظمت أحكامه وسلوكه، فهو لا يمكن أن يمنع الإنسان من التفكير بما يريد، ولا أن يسلبه حريَّته في استخلاص الأحكام:

ـ «طبعاً، يمكن للدولة أن تعاقب أعداءها الذين لا يتَّفقون معها في جميع الشؤون، ولكنَّ المسألة هنا ليست في الحقوق، ولكن في ما هو مفيد[1]».

إنَّ حريَّة التفكير الفرديَّة تبدو إذن كالحدِّ الذي لا يمكن تجاوزه للقوَّة السياسية، وبدلاً من البحث عن طريقة لمحو هذا الحدِّ، وإلغاء هذه الحريَّة عن طريق العنف الذي لن يتمكّن أبداً من الوصول إلى غايته، على الدولة «لمصلحتها» أن تتلاءم مع هذه الحريَّة، وتتَّفق معها، بهذه الطريقة لا تكسب الدولة ثقة رعاياها فحسب، بل تتغلب نهائياً على خوفها من الحريَّة التي تلعب دورها في فائدة الدولة والفرد على السواء، وتشكِّل السور الحامي للأمن الداخليِّ، والشرط الضروريِّ للسلام الاجتماعي.

على السلطة أن تحترم الحريَّة بدلاً من الوقوف في وجهها، ولكن مع هذا إذا كان الوعيُ والحاجة يقودان السلطة للحفاظ على حريَّة الفكر، على المواطن بالمقابل أن يكتفي بنقده في مجال واحد، وهو المعرفة والعلم تحت طائلة المسؤولية والعقاب، وانفلات آلية الخوف في المجتمع.

ما هو جائز للمواطن أن يوصل أفكاره إلى أصحاب السيادة دون أن يحاول فرضها عن طريق الوسائل السياسية، وإلَّا أصبحت هذه الأفكار تلعب دور التمرُّد والعصيان، إنَّ موقف «سبينوزا» يقود بلا شكٍّ إلى طلاق حقيقي بين المعرفة والعمل، وهو موقف أصبح القاعدة للنظام الديمقراطيِّ:

ـ «في ظلِّ هذا النظام يتصرَّف الجميع بنفس الدرجة المُشْتَركة ولكنَّهم لا يفكِّرون أو يدركون بنفس هذه الدرجة[2]».

إنَّ «الطلاق» الذي تكلَّم عنه «سبينوزا» نهائي لا رجعة فيه، لأنَّه يرفض إقامة الدولة على بعض الأفكار النظرية أو الأيديولوجية، سواء أكانت دينية أو أخلاقية أو علمية،

«سبينوزا»: دراسات في اللاهوت والسياسة ـ الفصل السادس عشر، صفحة 297.

[1] نفس المصدر.

[2] «سبينوزا»: العقد الاجتماعي، الفصل العشرون، الصفحة 381.

وذلك لمعرفته بأنَّ الأفكار تضع المجتمع في حالة انقسام وحيرة واضطراب، ممَّا يعرِّضه إلى فقدان الأمن المُشْترك، وجلب النظام الاستبداديِّ، والذي هو نظام قمع للأفكار باسم فكرة ما، إنَّ ما يطالب به «سبينوزا» هي الحريَّة الَّلا مشروطة للفكر، والتسامح الذي يقابلها اتجاه مفهوم الطاعة للسلطة، بهذه الحالة فقط يمكن القول إنَّ غاية الدولة ليست الأمان وحده، ولكنَّها ضمان الحريَّة أيضاً، إنَّ «سبينوزا» يعني بالحريَّة هنا استخدام الفكر الحرِّ في المجال النظريِّ والتأمليِّ، مع المنع الباتِّ من التدخُّل في الشؤون العملية للدولة.

ومع أنَّ «سبينوزا» كان قريباً جداً بشكل عام من «هوبز» إلَّا أنَّه يفترق عنه حول مسألة حريَّة النقد، وذلك باعتباره هذه الحرية مادَّة لا تخضع للسياسة، وبهذا فقد كرَّس نفسه داعية لحيادية السياسة التي ازدهرت في القرن التاسع عشر مع بزوغ فجر الليبرالية.

هذه الحيادية أم الحيادة يمكن أن تتجلَّى في أشكال مختلفة حسب الطريقة التي ننظر بها، مثل «سبينوزا» الذي رأى «عقلانية» في السياسة على العكس من «بييربابيل» الذي رأى في حيادية السياسة حجَّة للفوضى، ممَّا يبرِّر النبرة الخاصَّة التي تكلَّم بها حول حريَّة النقد، والتي رفض فيها «عدم التسامح» عند الكاثوليك والبروتستانت على السواء، لأن كليهما كانا دعاة حرب طائفية وضعت الدولة [لحسن الحظ] نهاية لها.

إنَّ الموقف الفلسفيّ الذي اتَّخذه «بابيل» لم يكن شكوكياً، لأنَّه رأى في الوعيِّ أداة للهداية والرشاد والتقدُّم، بل رأى النقد عاملاً هامَّاً في هدم جدار التخلف والنفاق الاجتماعيِّ السائد في المجتمع، مع هذا يظلُّ النقد محصوراً في نطاق المعرفة، أو لدى أهل الأدب والفكر بعيداً عن عالم السياسة وشؤونها، ذلك لأنَّ العمل السياسيَّ، وحسب طبيعة الأشياء، يحتاج إلى أفكار جاهزة، لا إلى أفكار متشعبة تقود إلى الخلاف، لأنَّ استقرار الجسم السياسيِّ يرتكز على العادات والتقاليد والأحكام المُسْبَقة، فإذا ما تدخَّل النقد، فالتمرُّد والعصيان، ومن ثمَّ الحرب الأهليَّة التي ستقرع على أبواب المجتمع.

في الوقت الذي يكون فيه كلُّ فرد في عالم الفكر والأدب عامل سيادة وشرعية للآخر، فإنَّه في السياسة يجد نفسه محكوماً بقوانينها وشروطها فلا يستطيع سوى الطاعة، فالوعي نفسه يدعونا إلى الخضوع للدولة، ذلك لأنَّه من غير المعقول أن يتدخَّل الوعيُ النقديُّ في أمر ليس من اختصَاصه، فاختصاصه هو البحث عن الحقيقة، لا العمل السياسيُّ.

إنَّ حرية النقد لا تجد سبيلاً لها سوى في وجود نظام سياسي مستقر، ومع هذا على القيادة هنا «ألَّا تخلط بين نقد كتاب وهياج شعبي، ذلك لأنَّنا لا نتعدَّى على سيادة الدولة حين نبيِّن للجماهير مجموعة الأخطاء الواردة في كتاب مثلاً[1]».

حيث يستشيط النقد غضباً ضدَّ النظام السائد، أو يقترح استبداله بنظام جديد آخر فإنَّه يفقد رصانته، ويقوم بإخراج العواطف وتأجيجها في حالة تفقد فيها الموضوعية الوجهة السليمة، وهذا يبرِّر عدم ثقة «بابيل» وشكوكه حول الديمقراطية، في الحقيقة هناك في النقد مبدأ هوم يجعله بعيداً عن فهم العمل السياسيِّ وبنائه مهما كان هذا المبدأ من حيث صحته أو عدمها.

من العبث البحث عن دواء للسياسة من خلال النقد، طالما أنَّه ليس هناك من خيار بين الشرِّ والخير، ولكن بين الشرِّ والأكثر شرَّاً، وقد يحدث أن نختار الأكثر شرَّاً لاعتقادنا أنَّه الأفضل لنا.

يفرِّق «بابيل» بوضوح بين الفكر والعمل، بين النقد المشروط بعدم الدعوة للعصيان، والنقد البنَّاء الذي يرمي إلى إصلاح العمل السياسي.

إنَّ الخراب الذي تسبِّبه الفوضى، والحرب الأهلية التي تتَّخذ التقدُّم ذريعة لها دفعت «بابيل» إلى القول:

-«من الأفضل لنا أن نظلَّ مرضى بدلاً من علاجنا بدواء مريع كهذا!».

نستطيع أن نختصر فكره بالطريقة التالية:

ـ لا يمكن للوعي أن يكون نقدياً سوى بذاته، أي داخل نفسه، ممَّا يعني أن يكون بعيداً كليَّاً عن السياسة، ويعني أيضاً أن يتحاشى الهجوم على الدولة كي يظلَّ مستقلّاً بذاته، وحرَّاً كما ينبغي.

لقد فاتت «بابيل» نظرية النقد بالمعنى الذي يكون فيه الوعيُ النقديُّ نقداً للوعي نفسه أيضاً، وذلك من أجل تحليل الحدود والتباين التي تتحكم بالأشياء.

لقد أنهى «كانت» هذا العمل، وكان له الفضل الأكبر رغم أنَّ «الموسوعة» وكثيراً من الأعمال الفرنسية المختلفة التي قام بها [مابليورايينيال]، حاولت تطبيق النقد على العمل السياسيِّ، ولكن لا أحد من هؤلاء جميعاً استطاع أن يعطي هذا المشروع امتداده أو انتشاره!

---

[1] Dictionnairehistoriaue et critique, Catius.

القاموس التاريخي ـ النقدي، كابتوس.

أشار إليه «كانت» أنَّه لا يمكن وضع حدود للوعيِ الذي يطرحه الآخرون أو الفلاسفة الذين يمتنعون عن طرحه بسبب الحذر أو لأسباب أخرى، ذلك الوعيُ الذي يبحث في مختلف النشاطات البشريَّة ولكن تحديد الحدود الداخلية الناجمة عن الوعي نفسه.

حين نتفحص وجهة النظر هذه، سنجد أنَّ «كانت» توصَّل إلى النتيجة التالية:

- صحيح أنَّ النقد الشامل والمفيد ضروري، مثله مثل حريَّة التفكير، ولكنَّه قد يهدِّم الدولة ويؤدي إلى انهيار تقدُّم الوعي نفسه.

نجد في المقالة التي كتبها عام [1784] أساسيات وجهة نظره حول هذا الموضوع، والتي تحمل عنوان «ما المعرفة»؟

لقد شبَّه النقد أو المعرفة مثل الانتقال من سنِّ القصور إلى سنِّ الرشد، وكحالة الطاعة تحت سلطة الرقابة والحماية إلى الطاعة الحرَّة القائمة على تفهُّم الضرورة السياسية.

مع هذا هناك مجموعة من النقاط التي يمكن بحثها في حجج «كانت» التي تقدَّم بها:

1 ـ لقد آمن «كانت» مثله مثل أغلبية مفكري القرن الثامن عشر ببراءة النقد وغائيته، وبالعلم وحريَّة التفكير عامة.

لقد كرَّست المعرفة نفسها حسب رأيه من أجل سعادة الإنسان، وفي سبيل تقدُّم الجنس البشريِّ عامَّة، وتتجلَّى هذه الفكرة في النصِّ الذي يقول فيه:

- «يعمل البشر جاهدين للخلاص من حالة البربرية التي يعيشونها شريطة ألاَّ تقف الظروف في وجوههم[1]».

2 ـ ليس هناك أدنى خطر على السلم الاجتماعيِّ العامِّ، أو على الدولة، في ترك هذه الحريَّة تزهر بشكل طبيعي، ولكنَّ الخطر سيكون في عرقلة مسيرة التقدُّم الحتمية، وفي احتقار الحقِّ الأكثر قدسية للبشرية، ينتج عن القرارات المضادَّة والصادرة عن السلطة حقيقة مفادها أنَّ «قيصر ليس قاعدة أبداً»، وأنَّ تطوُّر المعرفة يخضع لقوانين داخلية لا إلى قوانين تفرض عليه من الخارج، هكذا يكون «كانت» قد كرَّس نفسه داعية للحيادية السياسية:

[1] Qu'est-ceque les lumiéres, trad, Barni, in Kant, Ecritspolitiques, Paris.

«كانت»: ما المعرفة ـ ترجمة بارني ـ كتابات سياسية ـ باريس.

ـ«على السلطة الساهرة على مصلحة المجتمع ألاَّ تقف أبداً ضدَّ الإصلاحات الحقيقية شريطة المحافظة على النظام المدنيِّ، وأن تترك رعاياها أحراراً فيما يفعلون وكما يعتقدون، وذلك لخلاص أرواحهم من ربقة العبودية المفروضة عليهم[1]».

3 ـ تشكِّل حريَّة الفكر كلاًّ واحداً. إذن من العبث حصرها في مجال واحد كالأدب أو الفنِّ، وحصرها في نطاق الدين أو السياسة.

يصرُّ «كانت» على أنَّه «حتَّى في التشريع لا توجد مخاطرة بالسماح للرعايا باستخدام وعيهم، ونشر أفكارهم ونقدهم للقوانين الصادرة[2]» .

هذا التوسُّع لحريَّة الفكر يظلُّ في مصلحة الشعب والدولة على السواء، ويستجيب للمطامح الأخلاقية للبشرية، ويلبي حاجاتها المعنوية.

4 ـ ولأنَّ حريَّة الفكر لا يمكن أن تكون سوى حريَّة مطلقة، فهي بلا معنى دون مشاركة المجتمع، حيث يصبح كلُّ فرد فيه قادراً على التفكير بنفسه، من هنا يمكن الإحاطة بنار الثورة التي قد تندلع تحت شعارات الحريَّة نفسها.

حين نبتعد عن الفكر والتقدُّم الفكريِّ، تجد الثورات الفرصة السانحة لدفع البشر إلى حافَّة التعصُّب الأعمى، وسوقهم إلى اعتناق الأحكام المُسْبَقة الضارَّة بالفرد والمجتمع، يقول «كانت» بهذا الصدد:

ـ«يمكن للثورة أن تطيح بالمستبدِّ أو بالحاكم الجشع الفاسد، ولكنَّها لا يمكن أن تأتي بإصلاح حقيقي في شكل الفكر، فالأحكام المسبقة سوف تظهر مجدَّداً كي تقود الجماهير العمياء إلى مصيرها المجهول[3]».

مع هذا هناك حدود للحريَّة الفكرية، وهذه الحدود تتمثَّل في الاستخدام الخاصِّ للوعي.

يفرِّق «كانت» بين الاستخدام العامِّ للوعي في استخدامه النقد من قِبَل العلماء أمام الجماهير عامَّة، وذلك بقصد تشكيل «مجتمع بشري عام»، وبين وعي خاص في استخدامه لغاية سياسية تحدِّدها الوظيفة التي يشغلها الفرد سواء أكانت وظيفة مدنية أم عسكرية.

---

(1) نفس المصدر.
(2) نفس المصدر.
(3) نفس المصدر.

في الوظيفة المدنية يكون استخدام الوعي حرّاً بشكل كامل، ذلك لأنَّ رجل الفكر سيِّد لنفسه تماماً في المجال الذي يعمل به، وهو لا يخضع سوى لمعايير المعرفة لديه، دون تدخُّل - لقوى خارجية تفرض عليه توجُّهاً معيناً، أو أن تمنعه من القيام بفعل يريده.

في الحالة الثانية، أي في الوظيفة التي تتعلّق بالدولة، فهو محكوم بشروط وغايات محدَّدة تقوم على خدمة المجتمع، وتتطلَّب خضوعاً تامّاً لهذه الشروط والغايات، يضيف «كانت» ملاحظة هامَّة جدّاً:

ـ «رغم كلِّ ما تقدَّم فإنَّ الموظف أو الضابط الذي يقوم بعمله له الحقُّ في الاستخدام العامّ للوعي حين يتكلَّم كعالِمَ في خدمة العقل الكوني».

إنَّه لمن المحزن أن يحاول الضابط بعد تلقيه الأمر من رؤسائه أن يحكم خلال خدمته حول فائدة وجدوى هذا الأمر. عليه أن ينفِّذ فقط، ولكنَّنا لا نستطيع أن نمنعه كعالِم أن يعطي ملاحظاته حول الأخطاء المرتكبة خلال القيام بالمهمات الحربية.

لقد استخدم «كانت» عبارة «فريديك الكبير» التي يقول فيها:

- «احكموا كما تشاؤون، وحول ما تشاؤون، ولكن أطيعوا»!

في المقابل على العالِم ألّا ينسى أنَّه مواطن قبل كلِّ شيء وأنَّه يشارك المجتمع قدره ومصيره، فهو من وجهة النظر هذه خاضع لقانون الطاعة السياسية كما طرح «كانت» في كتابه«ميتافيزيقيا العادات»، والذين يدين به جميع أشكال العصيان وحقِّ المقاومة الآنفيْ الذكر:

ـ لا يوجد هناك.. ضدَّ شرائع الدولة العليا حق شرعي للمقاومة قد يستخدمه الشعب، ذلك لأنَّه لا يوجد هناك دولة قانون ممكنة سوى بفضل خضوع الجميع إلى الإرادة التشريعية للجميع. لا يمكن ولا بحال من الأحوال أن نقبل بحقِّ العصيان، أو التمرُّد أو بالقيام بالاعتداء على شخص الحاكم بذريعة استبداده بالسلطة، إنَّ كلَّ عمل من هذا القبيل يعتبر بمثابة خيانة[1].

ينتج عن هذا أنَّ كانت نفسه يفصل هو أيضاً بين المعرفة والعمل ويؤكد على الصفة الحتمية للطاعة السياسية، لا من أجل الحيطة والحذر كحالة تكتيكية، بل تلبية للضرورة العقلانية التي تفرضها السياسة.

---

1)) Kant: Métaphysique des moeurs, Prinvipesmétaphysiques de la doctrine du droitpartie

ميتافيزيقيا العادات - المبادئ الميتافيزيقية لنظرية الحق، فصل أول.

لا تستطيع الفلسفة التي تؤمن باستقلالية الجواهر كالتي دافعنا عنها في هذا الكتاب سوى المصادقة على التفريق بين الأنواع التي دافع عنها الكتَّاب فيما سبق، وذلك بفصلهم العمل عن المعرفة. ومع هذا فإنَّنا نتوهم حول متانة موقف كهذا، إذا ما أهملنا الجدلية القائمة بين الجواهر والأنواع، كما أنَّنا نخدع أنفسنا حول براءة العلم أو حريَّة الفكر بشكل عام، خاصَّة إذا اعتقدنا أنَّ النقد قد يكتفي ببعض الأنظمة التي تتعلَّق بعالم المعرفة، دون أن يتدخَّل في الشؤون العملية أيضاً.

من الممكن أن يتشبَّث كاتب بموقفه الفرديِّ البعيد عن السياسة بقوَّة، ولكنَّه سوف يتجنَّب النتائج الحتمية لكتاباته.

في الواقع ليس هناك من كاتب سيد لقرَّائه، على الجميع إذن معرفة من خلال التجربة العامَّة أنَّ الفكرة التي تنافس حريَّة النقد تتجاوز دائماً الحدود التي رسمها منظِّروها.

لا شكَّ أنَّ كتاب البحث في اللاَّهوت والسياسة قد لعب دوراً كبيراً في آلية الحرب السياسية التي نشبت آنذاك، ومع هذا فإنَّ الاهتمام الكبير الذي أولاه «بابيل» بفصل السياسة عن العمل لم يمنعه من أن يتصدَّر المنظِّرين الذين انتهكوا بشكل مُضْمَر المبادئ الأساسية لنظريته بالذات، بيد أنَّنا لا نستطيع أن نلقي باللَّوم عليه لأنَّ مفهومه حول النقد يحمل في طيَّاته سياسة للنقد وحريَّة التفكير معاً.

حين كتب أنَّه في جمهورية الأدب والفكر «أنَّ لجميع الماثلين الحقُّ في حمل السيف، وأنَّه على الأصدقاء أن يتَّخذوا حذرهم من بعض، وعلى الآباء ألَّا يثقوا بأبنائهم وعلى الأجداد أن ينتهبوا من أحفادهم، فكأننا نعيش في عصر من الجحيم[1]».

إنَّ التناقض في الأفكار يقود البشر إلى الصراع متَّخذاً عاجلاً أم آجلاً مظهراً سياسياً.بهذا يصعب علينا فهم أنَّ «كانت» الذي عاش في عصر يمجِّد الاستبداد المتنوِّر استطاع أن يؤمن بسلمية العلم وطهارته. لقد آمن أيضاً بعدالة بعض السياسات مما حدا به إلى أن يضعها خلسة في ثنايا أفكاره السياسية، ممَّا يعني أنَّ لا وجود لحيادية سياسية حقيقية، إنَّ كلَّ فكرة تحمل بالضرورة موقفاً ما قد يكون لا شعورياً، ولكنَّ هذا الموقف لا يعفينا من محاولة تفهم جوهر الأشياء بوضوح وجلاء!

---

[1]) Dicitionnairehistorique et critique, Catius.

القاموس التاريخي والنقدي، كاتيوس.

المواطن في مواجهة السلطات

إذا أهملنا العلاقة الجدلية بين العمل والمعرفة سوف ندرك أنَّ الموقف النقديَّ يطرح إحدى المشاكل الأساسية في السياسة، ويضيء ملامح ظاهرة [الطاعة والعصيان] بنفس الوقت.

هناك على الدوام شكل من أشكال النفاق في الطاعة، حيث تبدو كخضوع خارجي لسلطة قد لا نشترك معها بالضرورة في توجُّهاتها ومناهجها التي تطرحها، لهذا يأتي النقد كتعويض عن الوفاء والإخلاص المفقودين، وهو ما لاحظه «آلان» حسب رأي «ر. آرون» الذي يرى أنَّ مركز فكر «آلان» يتمثَّل في تمييزه بين الطاعة والنقد، بمعنى آخر بين السلطة الزمنية والأخرى الروحية، وبهذا استطاع أن يلمس جوهر المسألة[1].

هناك بعض من ظواهر فكره يمكن أن تقودنا إلى الاعتقاد بأنَّه يضع الفكر في معارضة مع العمل، ولكنَّ هذا الاعتقاد لا أساس له من الصحَّة، لأنَّ الرجل لم يكن يؤمن أبداً ببراءة الوعيِّ ونزاهته، إنَّ فلسفته السياسية قائمة بشكل رئيسي على الذرائعية، ومؤسَّسة على الملاحظة الدائمة للحيوان السياسي.

ما يهمُّنا هنا هو أن نحصر فكر «آلان» في ما يأتي:

ـ إنَّه يؤكِّد على الضرورة المطلقة للطاعة كشرط أولي للنظام والحريَّة، ويدين كلَّ أشكال العنف والضوضاء التي تقوم بها الجماهير الغاضبة، ذلك لأنَّ هذا الشكل من الاحتجاجات يقدِّم للسلطة الذريعة لخنق الفكر وكمِّ الأفواه يقول «آلان»:

ـ «الصراخ طريقة سيئة من طرق التعبير، فهو يقوم بتقوية السلطة وإعطائها الفرصة لخنق الحريَّات»[2].

---

[1] R. Aron, «La penséepolitiqued'Alain», Revue de Métaphysique et de Morale, 1952, p. 194.

«ر. آرون»: الفكر السياسي عند «آلان» ـ مجلة الميتافيزيقيا والأخلاق ـ 1952 ـ صفحة 194.

[2] ALAIN, Politique, p. 133.

«آلان»: السياسة ـ صفحة 133.

ولنفس السبب فقد أدان حقَّ المقاومة دون أن يذكر اسمه بشكل صريح، لأنَّه يعارض كلَّ شكل من أشكال الثورة، وكلَّ محاولة لهدم أو تغيير النظام القائم، وهنا يمكن أن يطرح السؤال التالي مجدَّداً:

- لِمَ الطاعة؟

لا لوجود القيادة فحسب، ولا لأنَّ هذه القيادة ضرورية لحفظ طبيعة المجتمع نفسه، ولكن أيضاً لأنَّ عدم الطاعة «العلنية» لا تغيِّر شيئاً في السياسة.

- «إنَّ السياسة لم تتغير، ولم تتغير أبداً، لأنَّ بناء الإنسان هو نفسه على الدوام، وما قاله «أفلاطون» منذ القدم ما زال حقيقة إلى اليوم[1]».

لا نستطيع تغييراً كبيراً في الأشياء، ذلك لأنَّ البشر لا يخضعون لقوانين تأتي من دواخلهم حسب رغباتهم، بل تفرض عليهم فرضاً من الخارج تبعاً للضرورات الاقتصادية والاجتماعية.. الخ، وعلى هذا ليس هناك من ضرورة لتغيِّير الأنظمة كي نضع قوانين تنظم تقاعد العمَّال أو الضمان الاجتماعيِّ، أو لكي نبني جيشاً قوياً أو أن نقوم بصفقات مالية كبرى.. إنَّ النظام الملكيَّ قادر مثله مثل النظام الديمقراطيِّ أو الليبراليِّ أو الديكتاتوريِّ على القيام بمثل هذه المهام، هناك شكل من القمع التاريخيِّ تفرض هذه العبارات ذات المعنى الذي نرضاه، ومهما كان شكل النظام السياسيِّ في واقع الأمر يظلُّ نظاماً بحدِّ ذاته:

- «لا يستغني النظام الاشتراكيُّ عن مركز للشرطة أو الجنرالات العسكريين أو القضاة، هؤلاء الذين يمشون الهوينى على جسد الحريَّة، يتبعهم مساعدوهم الذين يقلِّدونهم في مشيتهم، وهم سعداء بما يملكون من سلطات[2]».

ما الذي تفعله الماركسية في الدولة؟!

هي تفكر كسلطة تتمتَّع بقوى الشرطة والجيش، وهي لم تفعل شيئاً سوى تغيير النظام إلى نظام آخر، استطاعت فيه أن تطرح أفكارها بحريَّة.

صحيح أنَّ «آلان» واجه المسألة في سياق محدَّد أطلق عليه مسمَّى «الراديكالية»، وذلك لأنَّ تأمُّلاته تستند على نظرية حول الطبيعة الإنسانية، وهي خالية من الخرافة والوهم، إنَّ «آلان» يعلم جيداً مدى قوتهما وخضوعهما بنفس الوقت لقوانين القوَّة، لذا فهو سرعان ما يقع في بؤرة التعصُّب وعبادة الزعيم والتفاني في تنفيذ أوامره.

---

[1] نفس المصدر.

[2] نفس المصدر.

ـ أليس الخطوة الأولى للحريَّة تتمثَّل في بطاقة الاقتراع العلني، ثم ألا يحكم الديكتاتور من خلال الفكرة التي ينادي بها؟

لقد رفض «آلان» كلَّ هذه الأطروحات، فهو يقول:

ـ «إنَّنا نأخذ جميع أفكارنا كحقيقة يجب أن يعمل الجميع بها، ولكن علينا أن نتمهل في هذا الطرح، فالفكرة مغلقة، سريَّة، خرساء، وهي في النهاية عنيدة لا تقبل التراجع[1]».

نجد أنَّ «آلان» يتمثَّل فكر «سبينوزا» تقريباً، فالفكرة الحقيقية تظلُّ مصدر فرقة لا تجمُّع، إنَّها بمثابة حكم، فهي تطيع ولكنَّها لا تتبع الآخر، وهي التي تقود إلى «المقاومة» التي لا تعني سوى كلمة أخرى للنقد، لقد أعطى «آلان» التعريف الأفضل للعصيان اللاّمباشر بقوله:

«بلى، نقدِّم الطاعة للسلطة، ولكنَّنا لسنا مضطرين إلى احترامها، هي مثل الموجة التي لا نحبها ولكنَّنا نركبها للوصول إلى الضفَّة الأخرى، مجنون من يكره السلطة، ومجنون هو الآخر من يحبُّها[2]».

تبدو السياسة في عينيْ «آلان» جوهراً دونياً بالقياس إلى الجواهر الأخرى، فالنظام يأتي في المرتبة الثانية لأنَّه ليس ضرورة مطلقة، إنَّ «آلان» يعطي لهذه الفكرة عبارات متنوعة تعبِّر جميعها عن فكرة مقاومة الفكر، فهو يدعو إلى:

ـ «الطاعة الجسدية، لا طاعة الفكر»، ويقول: «ملك هو المطيع الذي يحتقر السلطة، ولكنَّ جميع أهواءنا السياسية تأتي من أنَّنا نطيع أكثر من اللزوم[3]» الخ..

كنَّا قد أشرنا سابقاً إلى اللَّاواقعية التي تقودنا إليها المقدِّمتان الذرائعيتان اللَّتان قدَّمهما لنا «آلان»، وهذا قد يكون قدر جميع السياسات التوفيقية، وبشكل أدق نقول إنَّه يوجد هناك تعارض لا يمكن تجنُّبه بين السياسة والحالة التوفيقية!

لقد اعتقد «آلان» بإمكانية التوصُّل إلى تحكُّم ممكن للقيادة من خلال الأفكار، خاصَّة تلك الأفكار التي تتعلَّق بالأحكام، على خلاف [سبينوزاوبابيل وكانت] الذين حاولوا انتشال المعرفة وإنقاذها من براثن السياسة بسبب التضادِّ بين الفكر والقوَّة.

---

(1) نفس المصدر.
(2) نفس المصدر.
(3) نفس المصدر.

ومع أنَّ هؤلاء المفكرين الأربعة طالبوا بشدة بالطاعة الكاملة للسلطة، فإنَّ أحكامهم لم تكن واحدة:

لقد أمل «آلان» من خلال المطالبة بالطاعة الكاملة للسلطة أن يتحكّم أفضل بالسياسة وقيادتها، بينما اعتقد الآخرون الثلاثة بتحرير الفكر من الرقابة السياسية عبر الطاعة.

في النهاية نرى أنَّه مهما كان الحلُّ الذي نتبناه، أو حتى أن نأتي بالتصوُّر الهيجلي لهذا الحلِّ الذي يضع الفكر ملازماً للدولة وحاضراً معها في جميع شؤونها لكي تتحول إلى منظمة عقلانية كونية للحرية، فإنَّ خاتمة تفرض نفسها، وهي الآتية:

- إنَّ العلاقة بين «سقراط» و«قيصر» علاقة صعبة للغاية لا يمكن أن نجد حلاً عملياً يرضينا، من الأفضل إذن كما يبدو لنا أن نفهم لماذا تتعارض السياسة مع الفكر على الدوام، وأن نستخلص من وجهة النظر هذه جوهراً خاصّاً للسياسة.

السلطتان الدنيوية والدينية

على العكس من «هيجل»، وما بعد الهيجليين عالج الفلاسفة الذين ذكرناهم مسألة جوهرية في عالم السياسة، ألا وهي الصراع بين السلطتين: الدنيوية والدينية.

أنْ نكون قد طرحنا لهذه المسألة عدَّة حلول نظرية خالصة، فهذا لم يغيِّر شيئاً في حقيقة الأمر، من المؤكَّد أنَّ «آلان» على الرغم من توجُّهه الخاصِّ في نظريته كان هو الأفضل في توضيح التناقض الكامن عن [سبينوزا، بايبل، كانت] الذين حاولوا سبر هذا الموضوع.

يظلُّ الفكر وحده الخلّاق الحقيقيُّ، بينما ينحصر دور القوَّة في عملية التجميع، والتكدُّس، إذ أنَّ الفكر يتَّصف بطبيعته بالتفرُّد والاختلاف، فهو بهذا لا يتلاءم أبداً مع الجميع أو مع الاتفاقيات الضرورية التي يتطلبها العمل السياسيُّ، ثمَّ أنَّ الفكر نقدي بطبيعته أيضاً، فهو يتغذَّى بجذوره من تربة الشكِّ والتناقضات، ولا يوقف البحث عن الدلائل والإثباتات، ويتطوَّر من خلال البراهين الأكيدة، محاولاً أن يفهم ويشرح ويقنع، وبالتالي فالفكر غير اجتماعي أبداً.

في المقابل نجد أنَّ القوَّة عامل توحيد وتنظيم، فهي تؤكِّد نفسها في البحث عن رضى الجماهير وتصفيتهم، وتستخدم كلَّ ما تملك من حجج وبراهين لإقناع هذه الجماهير لا لتثقيفها: إنَّها تفرض عليها ما تؤمن به.

يلعب الفكر دوره مع الزمن، ويبني فرضياته، وهو لا يتردَّد في نبذها والتنكُّر لها، ومن ثمَّ يعود إليها، فهو يجيد فنَّ الانتظار!

تندفع القوَّة في الحاضر، وتخضع لقوانين الطوارئ والأولويَّات، فالسياسة على اتصال مباشر مع الوجود وهي تدافع عن مواقف معينة، وتدقِّق في القضايا والمسائل التي يترتَّب حلُّها، بينما يأخذ الفكر دوره في الحكم والحلم، باحثاً عن الأسباب، في بحثه الدؤوب عن إيجاد غايات وأهداف يعمل من أجلها.

تحتاج السياسة لفكرة واحدة، ولكنَّها قادرة على توجيه العمل كاملاً من أجلها، بينما ينقسم الفكر على نفسه إلى عدَّة أفكار متشعبة، وهو ما يلبث أن ينفي ما كان قد طرحه من قبل... وكذا في حاله!

يتدخَّل الفكر عن طريق الجدلية بين الجواهر بطريقة أو بأخرى في السياسة، وذلك حسب الأنظمة وتنوُّعاتها.

سنرى فيما بعد أنَّه يوجد هناك دائماً وعي ما حتَّى لو كان غامضاً يتحكَّم بكلِّ شيء، وأنَّ ما هو بعيد عن الواقع كون الفكر قادراً على أن يصبح قوَّة، وأن تصبح السياسة معرفة خالصة أو أخلاقية صافية، والعكس صحيح أيضاً بكلا الحالتين: إنَّه لمن المستحيل استبدال جوهر بآخر، وهذا ما أراد أن يقوله [سبينوزا، بابيل، كانت] وهم يحاولون التفريق بقوَّة بين العمل والمعرفة.

بلا شكٍّ أنَّه لهذا السبب كان «آلان[1]» قد اقترح رقابة خارجية للسياسة يقوم بها الفكر الذي لا يمتلك ميزة القيادة، ولا يدَّعي بدوره القدرة على السيطرة السياسية دون أن يتخلَّى عن طبيعته بالذات، «فالفكر الذي يتسلَّم الحكم لا يعود فكراً».

نجد عند «أ. كونت» موقفاً مماثلاً، فلا أحد مثله أصرَّ على ضرورة التعاون والتنسيق الدائم بين السلطتين الروحية والزمنية، ولكنَّه لاحظ أيضاً أنَّ هاتين القوتين لا يمكن أنْ تتعايشا بسهولة، وأنَّ تجربة القيادة أثبتت أنَّها ضارة تسيء إلى الفكر على الدوام، ويضيف

«كونت» أنَّ الفصل بين السلطتين اللتين تجدان جذورهما كامنة في ظاهرة «تعدُّد الآلهة» سوف يظهر أكثر من خلال تطوُّر الحضارة وازدهارها[2].

لا يؤدِّي الخلط والتشابك بين هاتين السلطتين سوى إلى فساد الفكر وبلبلته، دون فائدة تذكر للعمل السياسيِّ، ينتج عن هذا التعارض بين الفكر والسياسة حالة مزدوجة:

الأولى وهي معروفة للجميع، على الأقل في مظهر من مظاهرها، وتشكِّل قاسماً مشتركاً للفلسفة السياسية:

---

[1] يقول «آلان» في كتابه «السياسة»: ما أن يتحوَّل الفكر إلى أداة قمع وتحكُّم بدلاً عن التثقيف والتعليم حتَّى يفقد دوره كفكر، إنَّ الشرط الأساسيَّ لهذا النوع من السلطة أنَّه دون سلطة، بعيداً عن كلِّ ما يحدِّده من أحكام أو تفكير خارجي عنه!

[2] هذا الفصل بين السلطتين هو في أساس الفلسفة السياسية التقليدية عند «دوميستير»و«دونوكورتيز» اللذين يجدان في هذا الفصل الشرط الأوليِّ لكلِّ حريَّة سياسية.

- إن السلطة السياسية تمثّل خطراً دائماً على حريّة الفكر!

يمكن إذن أن تتخلّى عن هذا الموضوع، وأن نكفَّ البحث الدائم فيه، على أن نهتمَّ قليلاً بالمظاهر الأخرى.

لا يأخذ التنافس بين السلطتين الروحية والزمنية معنى واحداً، فالفكر أيضاً يمكن أن يلعب دوراً خطراً في السياسة، وفي حياة البشر أيضاً، ولو بشكل غير مباشر إذا ما اعتبرنا السياسة إحدى نشاطاتهم الأساسية.

إنَّ العمل الهدَّام الذي يقوم به النقد في زعزعته للنظام الاجتماعي يلقي بالمجتمع في ظروف العوز والشدَّة وذلك لأنَّ النظام الذي يتعرَّض على الدوام للنقد والاحتجاجات يفقد عامل الاستقرار الذي يعتبر الشرط الرئيسيَّ في حياة الفرد والجماعة، إنَّ النقد حتَّى لو كان سليماً لا يكون بريئاً في طرحه أحياناً.

في المقابل نجد أنَّ الحكومات والدول التي تطرح نفسها كممثلة لنظريات فلسفية أو أخلاقية سرعان ما تقع في دائرة النظم الديكتاتورية حيث المبدأ الأساسيُّ يتمثَّل في التواطؤ بين الفكرة المطروحة مع العنف، أخيراً، إذا كانت القوَّة تطرح نفسها بوضوح دون مواربة، فإنَّ الفكر كثيراً ما يستخدم الدهاء والمناورة في عمله، وهو ما نراه في الأحداث التي تلعب فيها السلطة الروحية دوراً شريراً من أجل غايات نهائية مزعومة!

نخطئ إذن حين نعزو إلى الّلاهوتين وحدهم التباس وغموض السلطة اللاَّ مباشرة، لقد كان [بللارمينوسيواريز] أوائل المنظّرين لهذه الفكرة، فالأمر هنا يتعلّق بمنهج العمل المستخدم من قِبَل«الأنتسايجنسيا» التي تخفي تعطُّشها للسلطة باحتقارها للسياسة، وذلك بطريقة مبهمة خفية، وهو أسلوب كثيراً ما يمارس باسم الفكر[1].

النتيجة الثانية للتعارض بين الفكر والسياسة هي أنَّه إذا استطاع مثقف أن يكون رجل سياسة ماهر، فهذا لا يعني أنَّه أصبح كذلك بفضل ثقافته، فالذكاء بحدِّ ذاته ليس دليل قدرة سياسية، فهناك صفات أخرى تلعب دوراً حاسماً في تكوين الشخصية السياسية كالشجاعة، والحسِّ السليم، والقدرة على «انتهاز» الفرص السانحة، والتحلّي بروح المسؤولية.. الخ!

---

[1] نقول للمرة الأخيرة أنَّ رجل التقدُّم والمعرفة يتَّصف بثقته بالمنهج الفكريِّ الذي يمارس على السياسة، بينما يلقي الرجعيُّ، داعية التخلُّف، بالضرر والإساءة على السياسة باسم الفكر.

لقد كان «آلان» حذراً من حكومة يقودها المثقفّون أو سلطة تعمل من خلال المفكّرين، وهو لم يتوقّف عن التأكيد على أنَّ القيادة «بطبيعتها» أوتوقراطية سواء أكانت عسكريَّة أو ملكيَّة، وهو في الوقت الذي طرح نفسه مدافعاً عن الديمقراطيَّة في الفكر، أدان رخاوة الفكر وضعفه:

ـ «إذا كانت الديمقراطيَّة فكراً خالصاً فهي لن تعمل شيئاً، وفي هذه الحالة سوف تتوقّف قريباً عن التفكير[1]».

تظلُّ سياسة المثقّفين معارضة بالدرجة الأولى، وهي سرعان ما تتحوَّل إلى سياسة عصيان وتمرُّد لا سياسة دولة، إنَّ تغيير الدساتير أو الأيديولوجيات لا يغيِّر شيئاً من جوهر أو مبدأ السياسة.

مهما كانت الفائدة المرجوَّة التي وجدها «آلان» في سياسة الوفاق، أو المعارضة الدائمة لها، فإنَّ فلسفته السياسية ظلَّت تدور حول التمجيد الكهنوتي للسلطة الّلا مباشرة، ومن ثمَّ حول العصيان الّلا مباشر أيضاً، نستطيع أن نضع نفس الملاحظة على مواقف [بابيل وكانت]، فعبارة «الطاعة المطلقة مع المقاومة المطلقة» تشكّل رقابة على السلطة دون أن تجمِّل صورتها، هذه النتيجة حتمية، إذ أنَّ المقدمة الميتافيزيقية لهذا النوع من النظريات تعتبر السياسة نوعاً من أنواع الشر.

يعود «آلان» حول فكرة أنَ السلطة سيئة وفاسدة على الدوام، وهي «تقود إلى الاستبداد بشكل دائم» وأنَّ «استغلال السلطة ثمرة طبيعية لها»، فالنتيجة إذن تتمثّل في عدم ثقة وشكٍّ في النشاط السياسيِّ باسم مبادئ أخلاقية لم يتمَّ تعريفها أبداً، هذا الخزيُ والهوان للسلطة يصيب مبدأ الطاعة والقيادة على السواء، وبهذا يتحوَّل التمرُّد والعصيان إلى حالة من المكر والخداع البيِّن، ويحاول أن يقوِّض بنيان السلطة، على عكس التمرُّد والعصيان الصريح الأكثر قوَّة واندفاعاً، والذي يتمثّل في التمرُّد الفردي والعصيان الجماعيِّ في آن واحد، في هذه الحالة يكون الصراع مكشوفاً للجميع، وتوازن القوَّة هو الذي يملك القرار الأخير، في الحالة الثانية، تقع على عاتق المجتمع كلّه مسؤولية الوقوع في الفوضى وعدم الاستقرار.

---

[1] Alain, Palitique, p: 11

«آلان»: السياسة ـ صفحة 11.

تتطلّب القيادة حدّاً أدنى من الثقة لكي تتمكّن من القيام بواجباتها، لقد حاول «آلان» تجنُّب هذه العواقب الضارَّة، وذلك بجعله السياسة حالة مواجهة بين الأفراد، يكون فيها الزعيم في جهة، وفي الجهة الثانية مجموع المواطنين العُزَّل، هذا المفهوم قد يكون مفاجئاً في نظرته إلى الجماهير، وإلى السياسة ودورها العامِّ في المجتمع.

ليست السياسة كلاً واحداً لذاته، وليس المجتمع مجرَّد تكدُّس وتجمُّع أفراد.

في اللحظة التي تصبح فيها السياسة حالة اجتماعية بشكل مباشر، يفقد المواطن حريَّته في التصرُّف فردياً بما يتعلّق بشؤون السلطة إلّا من خلال المجتمع ووساطته، أي عبر الأحزاب والتنظيمات في مختلف أشكالها، إنَّ العزل النظريَّ لأوليَّة [القيادة والطاعة] شيء، والافتراض بأنَّ النشاط السياسيَّ العمليَّ يقتصر على دور الزعيم أو حفنة من الأفراد شيء آخر، لا يوجد هناك دولة تحتوي على علاقة بسيطة ومباشرة بين الحاكم والمحكوم، إنَّ ظاهرة «الجماهير» لم تتمتَّع من قبل بنفس الأهميَّة التي تتمتَّع بها في أيامنا هذه، ولكنَّه كان على الدوام يوجد في النظم الديمقراطية القديمة المباشرة تجمُّعات، وفئات منظَّمة تقوم بدور الوسيط بين السلطة والرعايا، إنَّ كلمة «مواطن» تعني كونه جزءاً من مجموعة لا فرداً معزولاً كائناً بحدِّ ذاته، أو أنَّه مجرَّد مشاهد أو متفرِّج، أو «حكيماً» جالساً على الأرض يشاهد ويحكم على حركات بهلوان ما[1]. إنَّنا حتَّى لو استطعنا أن نعترض على أصل السياسة كحالة صراع دائم، فإنَّ الحياة الجماعية السياسية تتطلَّب، وتفرض توافقاً ورضى، بل إجماعاً قائماً على التقاليد والأعراف.

ما هو مؤكد لنا، وما بيَّنته النظريات التي ناقشناها من قبل هو وجود تعارض جوهري بين الفكر أو حريَّة التفكير والسياسة، وما العصيان اللّا مباشر سوى أحد مظاهر هذا التعارض الأكثر وضوحاً رغم ادعاءات زعمائه أنَّه يحمل حلّاً للصراع القائم.

تستبعد السياسة حريَّة النقد، ومع هذا فهي تنمو في «معارضة» قد لا نستطيع توقُّع نتائجها، بعد تهدُّم أركان السلطة، استطاع «سقراط» أن يهزم «قيصر» لأنَّه لا يوجد نظام سياسي خالد، ومع هذا فقد انتقم «قيصر» لنفسه وذلك حين جمع كلَّ أعمال الفكر في عقائد وأيديولوجيات جديدة قادرة على تدشين السلطة الجديدة، ومن ثمَّ

---

[1] Alain, Le citoyencontre les pouvoirs, pris, 1926, p. 159-160.

«آلان»: المواطن في مواجهة السلطات ـ باريس 1926 ـ صفحة 159 ـ 160.

كلِّ سلطة قادمة، لقد استخدم «قيصر» بمهارة فائقة ما يأتي عن طريق الفكر لكي يتحكَّم بالفكر نفسه، تبدو هذه الدائرة مغلقة وأبدية: في الفكر كلُّ واحد منَّا سيِّد لنفسه ويتساوى مع الآخرين!

بيد أنَّ هذه المساواة سرعان ما تتبدَّد، إذ أنَّ الحقَّ المطلق باستخدام العنف، وبالمقاومة، وعدم الخضوع، والنقد.. الخ، يقودنا إلى الوقوع في «الحالة الطبيعية التي كان «هوبز» قد حذَّرنا منها.

يجد الحقُّ معناه في المساواة، وهذا أمر طبيعي، ولكنَّ «آلان» اعترف رغم كل شيء أنَّ «الحقَّ يحوِّل البشر إلى أشرار[1]».

إنَّ الخوف من فوضى الحريَّة، والظلم الناجم عن عدم المساواة يجعل من السياسة ضرورة حتميَّة رغم عشوائية قراراتها، إنَّها تبدو في هذه الحالة كأداة لا يمكن الاستغناء عنها لحماية المجتمع، بمعنى آخر إذا لم يكن المجتمع سياسياً بشكل مباشر، على البشر أن يصنعوه كذلك، أن نخضع خارجياً للإرادة السياسية فهذا يعني أنَّ الفكر قد فهم مبدأ الضرورة وهو يتابع عدم خضوعه النقديِّ الذي بدونه يصبح مجرَّداً من ذاته، هكذا تستمرُّ المشاحنات بين الفكر والسياسة، وعلينا أن نفهم المعنى الكامن وراء هذه الحالة العصيَّة.

إنَّ النقد خميرة النسبية، والمصدر الأهمُّ لكلِّ نظريات «التعدُّديَّة» لأنَّه يطرح نفسه كحكم على جميع الأشياء.

إذا استخدمت كلمة «النقد» في غير موضعها، يمكن أن نقول عنه أنَّه نزعة إنسانية، أي أنَّه لا يقبل «الفوقية» ولا الاستعلائية في نظرتها إلى الأمور، ولا التراتبية الخارجية في مختلف الأنظمة الأخلاقية والسياسية والدينية والاقتصادية، بمعنى آخر، هو يؤكِّد على سيادة وحيدة للفكر فقط».

في وجهة النظر هذه يكون الإنسان مركزاً مُنَظِّماً لجميع الأنشطة في تشابكها وتداخلها، وهو الذي يضعها في نفس المستوى من القيمة والأهميَّة.

قد لا ينكر النقد الرؤيا والتجلِّيات عند الإنسان، ولكنَّه يجهله، فهو يعترف بوجود الزعيم، ولكنَّه يصرُّ على أنَّ تصرفاته وقيادته قابلة للتحليل الموضوعيِّ، مثلها

---

(1) Politique, p. 104.

«آلان»: السياسة ـ صفحة 104.

مثل عمل العالِم وأطروحاته، مثلها مثل تعاليم النبيِّ، وآثار الفنَّان، إنَّه يحاول إيجاد وتوازن من خلال التسويات التي يقوم بها بين مختلف مجالات التعبير البشريِّ دون أن يضع تفاوتاً بينها، وإخضاعها للتهذيب والتدقيق في عمله الذي يراه «عادلاً».

ربما يكون مؤرِّخ ما حادَّ الذهن، ثاقب البصيرة، أكثر عمقاً ودراية من غيره، ولكنَّه مع هذا لا يستطيع أن يجعل نوعاً من أنواع التاريخ تابعاً لآخر، إنَّ التاريخ السياسيَّ والدبلوماسيَّ لا يتجاوز التاريخ الدينيَّ أو العلميَّ أو الفنيَّ في قيمته فهي جميعها تتمتَّع بنفس الأهميَّة، ووحده الاهتمام الشخصيُّ الذي يوجِّه المؤرِّخ نحو جهة من هذه الاختصاصات.

في «أوليَّة» النقد مبدأ أساسي، وهو إثبات الطرح الذي يقوم به المؤرِّخ دون إضفاء صفة القداسة على الدين مثلاً حين يدرس الظاهرة الدينية لشعب من الشعوب، إذ لا علاقة لدور المؤرِّخ في تعاليمه الدينية، ولا في تفضيله دين على آخر، أو على جانب ثان من النشاطات البشريَّة كالفنِّ أو العلم أو الأخلاق، فأول مبادئ النقد هو في نظريته الحيادية إلى الأنشطة بالتساوي، دون تفضيل نشاط على آخر، والفرد وحده، عبر اهتماماته الخاصَّة هو من يختار بين هذه الأنشطة... لهذا نجد أنَّ فلسفة الجواهر فلسفة نقديَّة بالدرجة الأولى، لاعترافها بتعدُّدية الجواهر هذه، دون أن تطلق أحكاماً مسبقة لا طائل منها حول أهمية جوهر على الآخر، إنَّ كلَّ واحد من هذه الجواهر مستقل بذاته، رغم ترابطها في علاقة جدلية قد تأخذ شكل العدائية أو الوفاق، وذلك تبعاً للظروف والأزمنة.

نبتعد كثيراً عن فهم المسألة إذا ما طرحناها فقط كمعنى من معاني النقد.

حين نحلِّل جوهراً بذاته لكي ندرك ماهيَّة الأوليَّة الخاصَّة به فإنَّ السؤال سيأخذ منحى آخر، وحين نقبل أوليَّات النقد حصرياً فإنَّ الأشياء ستصبح نسبية وحيادية في مفهوم للتعدُّدية يطرح نفسه، ولكنَّ الأمور ليست كذلك عندما ندرك أوليَّات الجواهر الأخرى، وخصوصاً أوليَّة السياسة.

إنَّ لكلِّ جوهر حركته وتطوُّره الخاصُّ به الذي قد لا يتفق بالضرورة مع غايات النقد.

يظلُّ السؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي:

- هل النقد هو السيِّد حقَّاً في جميع المواقف؟ وما الذي يعطيه هذا الحقّ!

ـ أيجب الإحاطة بتحليل السياسة مثلاً فقط من الخارج وذلك عن طريق أوليَّات السياسة نفسها؟، أم أنَّه من الملائم أكثر فهم «داخليّاً» توجُّهات الأوليَّات الخاصَّة بالسياسة، وما ينتج عنها؟

في الحقيقة ما النقد سوى طريقة من طرق رؤية العالم، وما أسبقيَّته فلسفياً سوى فكرة قابلة للنقاش مثلها مثل أيِّ نشاط آخر، إذ أنَّه لا تفوق أو سيادة بذاته رغم أننا نريد إعطاءه هذه الميزة لأسباب أخلاقية أو إنسانية، باختصار، لا أفضلية للنقد إلاَّ حين يقدِّم الملاحظات لحلِّ المسائل المطروحة علينا، مع العلم أنَّ الجواهر الأخرى تستطيع رفض هذه الأفضلية، وتلك حالة تؤكِّد على دوام الصراع بين النشاطات المختلفة والنقد، على كلِّ حال لا يتمكَّن النقد من وضع حدٍّ لهذا التنافس بوسائله الخاصَّة إذا لم تصبح الجواهر المعارضة حيادية، وتتخلَّى عن تشبُّثها بمواقفها، وذلك من أجل غاية إنسانية تعمل لأجلها.

لا تقبل السِّياسة حالة التشرذُم والتشتُّت الناجمة عن مبدأ النسبية أو التعدُّدية تبعاً لغايتها وأوليَّاتها، خاصَّة [القيادة والعدو]، فهي تتَّجه نحو توحيد الأشياء ضمن تراتبية تميِّزها عن غيرها، دون النظر إلى غايتها التي تختلف تماماً عن غاية النقد.

من الخطأ الجسيم الاعتقاد أنَّ الفصل بين السياسة والنقد كما طرحه [بابيل وكانت] يتمثَّل فقط في الوعي النقديِّ الذي وجد هذا الفصل ملائماً للبحث، فالسياسة ليست متعلِّقة بهذا الرأيِّ قدرياً، ولن تكون كذلك، بسبب رؤيتها الشاملة لحركتها الخاصَّة بها. هناك أطروحات فلسفية نقدية وسياسية في أعمال «آلان» تدعم هذه الفكرة، على الرغم من أنَّه قصر وجهة نظره على موقف المواطن وحده، إذ أنَّ السياسة لا تستمدُّ قيمتها من النظريات التي قد تكون غريبة عليها، سواء أكانت نظريات أخلاقية أم دينية أم علمية.. أم نظريات أخرى، بل تأخذ قيمتها كحقيقة موضوعية بذاتها، بمعزل عمَّا سواها من تراكم في الآراء ووجهات النظر المختلفة.

النقد والعصيان

في هذه الشروط نرى أنَّ العلاقة بين النقد والسياسة علاقة مبهمة غامضة، إنَّ حيطة وحذر [سبينوزاوبايل وكانت] التي اعتمدوها في إعداد وتهيئة السلطة الملائمة تبيِّن بوضوح هشاشة موقفهم وضعفه على المستوى العمليِّ، فهو لا يستطيع سوى فهم الفرد كفرد، لا كقاعدة عامَّة كما يجعل في أيامنا هذه مجموعة من العلماء والمثقفين مبدأ من هذا الموقف.

من المألوف لدينا أن نرى في المؤتمرات النقابية، أو خلال الاجتماعات لبعض المنظمات التي لا علاقة لها بالسياسة بعض الأعضاء المشاركين يعترضون على اقتراحات ذات صبغة سياسية، وهم يطالبون أن يظلَّ النقاش محصوراً في أهداف المنظمة التي ينتمون إليها بنفس الوقت، هذا النوع من المواقف يشير بلا شكٍّ إلى ضرورة التمييز بين الأنواع سواء على المستوى النظريِّ أو العمليِّ، لأنَّ خلط المسائل مع بعضها ضار أيضاً من وجهة نظر التحليل النظريِّ، وتأثيره على الواقع العمليِّ أيضاً، مع هذا فهذه المواقف لا تحلُّ المسألة التي تتعلَّق بتنافر السياسة والنقد، إذ أنَّ تبادل الأفكار وحده هو الشرط الضروريُّ لكلِّ إمكانيات النقد، ولهذا نرى أنَّ موقفاً حيادياً في السياسة ليس سوى «انتهازية» عارضة سرعان ما تتلاشى، إنَّ المسألة التي تطرح نفسها في كلِّ مرَّة هي معرفة ما نريده في هذه الشروط المحدَّدة.

لقد استحوذ المنهج النقديُّ على المسألة السياسية في عهد «بايل»، وكان أمراً طبيعياً طالما أنَّه لم يكن هناك مجالات يختصُّ بها النقد وحده، بعد عقد من الزمن تقريباً استطاع هذا المنهج أن يفرض نفسه بعد أن تقوَّضت أركان النظم القديمة.

منذ الثورة الفرنسية وانتشار الأفكار الليبرالية خلال القرن التاسع عشر، أُجْبرت الحكومات أن تتعايش مع هذه الحريَّة بتسامح ورفق، ولكن بحذر لا يخلو من سوء النيَّة.

بعيداً عن الأنظمة الديكتاتورية وزعمائها، تقرَّب رؤساء الدول من الجرائد والصحف، وبدأوا يقرأونها كلَّ صباح وخاصة المقالات التي تتعلَّق بسياسة بلدانهم.

قد تطول هذه العلاقة إذن بين النقد والسياسة، دون أن نستطيع إيجاد حلٍّ أفضل، أو أن نعطي تعريفاً واضحاً لهذه العلاقة، حيث يأخذ النقد مكانه وموقعه، أو أن يتلاشى مع النفيِّ الكامل لحريَّة التعبير.

إنَّ النقد بذاته ليس عصياناً، ولكنَّ جميع أشكال العصيان [تمرد، مقاومة، انفلات أمني، ثورة] تجد جذورها في النقد، ولا يمكن أن تكون إلاَّ به.

لهذا السبب يلعب النقد دور المحرِّض في الدولة، حتَّى في تسامحها معه، في حين تأخذ المعارضة منه موقف التقرُّب والوفاق إلى أن يأتي اليوم الذي تستولي فيه على السلطة، لتجد نفسها في موقف مختلف كانت ضدَّه، فتتوقَّف حينئذ كلُّ فكرة نقدية حتى لو كانت سليمة من حيث المبدأ.

من المؤكَّد أنَّ النقد يشكِّل سلطة منافسة، ولهذا فهو قد يكون خطراً طالما أنَّه بلا حدود، مبهم، غامض، وأنَّ نتائجه لا يمكن الإحاطة بها، حتَّى من قِبَل الناقدين أنفسهم!

في الوقت الذي نستطيع فيه تحديد موقع التمرُّد مثلاً، والذي هو شكل للعصيان المباشر، يمارس النقد بدوره تأثيراً يومياً، ذا أشكال وصور مختلفة غير قابلة للرقابة أو التحكُّم بها، وهو يستطيع بنفس الوقت التصرُّف بمواربة وخداع يمكِّنه الوصول إلى أهدافه بشكل غير مباشر.

عدا أن تدعو علناً إلى قتل رئيس دولة مثلاً، لا يمكن ملاحقة الجرائد التي تدعم النقد بشدَّة في اعتراضه على العمل السياسيِّ للدولة. إنَّ حريَّة النقد [بما فيها حريَّة الصحافة] يجب أن تظلَّ شاملة [سوى ما يتعلَّق بالقضايا الجزائية، أو تلك التي تتضمَّن الشتائم والإهانات.. الخ]، وإلاَّ فلا معنى لوجود هذه الحريَّة أصلاً.

في جميع الأحوال، يأخذ مفهوم النقد مكانه إلى جانب مفهوم الطاعة أي إلى مفهوم العصيان الافتراضي معاً. هذا لا يعني طبعاً ألَّا يتمتَّع رئيس دولة مثلاً بالقدرة على النقد، ولكن يعني أنَّه لا يمارس هذا النقد طيلة فترة وجوده داخل القيادة، فالقرار السياسيُّ ليس نقدياً البتَّة، وإلاَّ فهو ليس فعلاً تقوم به السلطة، من الخطأ إذن أن نعطي للسياسة الأوليَّات الخاصَّة للنقد، كما فعل «هـ. لاسكي» مثلاً!

التعدديّة السياسية

يمكن أن نوجز نظرية «هـ. لاسكي» في النقاط الآتية:

التعدُّديَّة عمل تجريبي، وإمكانية للاتِّفاق من خلال عدم الاتِّفاق.

يجد الإنسان نفسه موزَّعاً بين تبعيات عدَّة، وولاءات مختلفة، فهو عضو لكثير من التجمُّعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والرياضية...

وهو مواطن في بلده، ينتمي إلى حزب أو نقابة، يتردَّد على كنيسة أو جامع[1]، ويتبع لجمعية دينية، في الوقت الذي يكون فيه عضواً في عائلة أو نادي.. الخ!.

في الواقع ليس هناك واحدة من هذه «المفردات» أهمُّ من الأخرى إلاَّ ما يعطيها الفرد نفسه، وذلك تبعاً لاهتماماته، وللضرورات التي تحيط به، إذ ليس هناك من «تراتبية» محدَّدة لهذه التجمُّعات، إذ يصبح الإخلاص والطاعة للدولة مجرَّد واجب، مثله مثل أيِّ واجب آخر، دون أولويَّة خاصَّة، ذلك لأنَّ التجمُّع السياسيَّ الذي يأخذ شكل الدولة بطبيعته لا يختلف جوهرياً عن التجمُّع غير السياسي.

في بعض المقاييس ترتبط الدولة نفسها بهذه التجمُّعات في نفس الوقت الذي تخضع هذه التجمعات للدولة إياها، بل أكثر من ذلك هناك صلة خيط يربط وحدة الأجزاء ذات النظام الاقتصاديِّ، الاجتماعيِّ، الدينيِّ، أو الثقافيِّ الذي يحدِّد شروط الحياة في بلدٍ ما.

إنَّ فكرة الدولة العالمية المطلقة ذات الإرادة الحرَّة المستقلَّة فكرة فعالة، تتجاوز حدود الواقع، مثلها مثل كلِّ القوى المطلقة، أو شخصية القائد، السيِّد المطلق السيادة.

تفقد السياسة صفتها الجوهرية كي تصبح مجرَّد أثر بسيط للاتحاد، تماماً كما ورد في معاني أفكار «ليون بلوم» الذي سنصدفه فيما بعد، بالمقابل، يصبح مفهوم عدم الطاعة سهلاً ومرناً، ولكنَّه يدعو إلى الشرك والريبة، والغموض أيضاً.

---

[1] المترجم.

هذا المفهوم كان في أساس الموضوع النقديّ الذي تقدَّم به «س. شميث»، والذي تقبَّل في جزء من فكرة بعض الملاحظات الهامَّة ضدَّ القوَّة الغاشمة للدولة المطلقة، لأنَّ هذه الدولة في نهاية الأمر ما هي سوى «تمثيل دنيوي» للفكرة اللاَّهوتية للسلطان المطلق، الكليِّ القدرة!

لم يعترض «شميث» أيضاً على وجود التعدُّديَّة، سواء في الخارج [إذ هناك تنوُّع في الدول]، أو في الداخل [لوجود تعدُّديَّة مجموعات ذات طبيعة مختلفة ضمن الوحدة السياسية]، بهذا لا نرى ظاهرة معاصرة طالما أنَّه في عصر الدول المطلقة كان هناك مجموعات ذات وظائف مختلفة: الكنيسة، الطوائف، الجماعات الدينية، الشركات..الخ!

إذا كانت هذه التجمُّعات قد أخذت في أيامنا هذه وجهاً آخر، وأنظمة أخرى، فهذا لا يغيِّر في عمق المشكلة، في المقابل احتجَّ «شميث» على مقارنة «الدولة» بهذه المجموعات الأخرى، لأنَّه من المستحيل وضعها في نفس المكان، إنَّ احتجاجه قائم على الحجَّة الآتية: في الوقت الذي يوجد فيه تعدُّديَّة لا بدَّ من وجود إمكانية صراع يلازمها، وحين يأخذ هذا الصراع هيئة عدوانية، بحيث يصبح المنافس عدوّاً [في حالة الحرب الدينية]، يتحوَّل الصراع بالضرورة إلى حالة سياسية بامتياز.

تتوقَّف «الطبقة» عن كونها حقيقة اقتصادية، وتتحوَّل إلى قوَّة سياسية حين تعتبر الطبقات الأخرى عدوَّة لها، يترتَّب عليها محاربتها على حدِّ تعبير «شميث»، هذه التغيرات قدرية في صيرورتها، إذ أنَّ تحوَّل التنافس فيها إلى صراع سياسي يشير إلى أنَّ السياسة تلعب دوراً خاصَّاً بالنسبة للمجموعات الأخرى. ولكنَّ هذا ليس كلُّ شيء، إذ نجد أنَّ الصراع يأخذ هذه الصورة، دون أمل باستعادة الوفاق، في هذه الحالة نتساءل من يقرِّر في نهاية الأمر؟

من المؤكَّد أنَّه ليس الفرد وحده الذي يعطي القرار، طالما أنَّ الأمر يتعلَّق بالوضع الاجتماعيِّ عامَّة، وأنَّ الفرد هذا لا يمتلك الوسائل الكفيلة بتغييره.

إذا تركنا الحلَّ للمجموعات المتناحرة، سوف نرى أنَّ تنافسها فيما بينها سيضع النظام العامَّ في خطر، وسينتهي على بوَّابة الصراع وتوازن القوى، إذن هو انهيار للسلطة القائمة لمصلحة الأقوى!

في هذه الحالة، وحدها السلطة، أي القيادة من تتحمَّل مسؤولية إعادة النظام والاستقرار، واتِّخاذ القرارات الملائمة، وحلِّ الصراعات الاقتصادية أو الدينية التي سوف تأخذ بدورها أشكالاً سياسية.

ولكنَّ هذه القرارات لا تضطلع بدورها باسم التعدُّديَّة، بل باسم الوحدة، والوفاق الضروريِّ للمجموعة، إلَّا إذا اتخذت هي أيضاً موقفاً مماثلاً لغيرها، وذلك لسحق الأعداء، والقضاء عليهم.

على هذا نجد أنَّ الصراعات العقائديَّة والاقتصاديَّة وغيرها تصل إلى درجة معينة من الكثافة، تأخذ فيها السياسة مركز الصدارة، وتترأس كلَّ ما عداها من أشكال الصراع، هذا يعني لا وجود لمجموعة من هذه المجموعات الداخلية تتفوَّق على غيرها، ما خلا الوحدة السياسية التي تحدِّد النهاية، لأنَّها وحدها التي تملك السيادة، والقادرة على الإمساك بدفَّة قيادة الوحدة العليا.

من وجهة النظر هذه تتفوَّق الوحدة السياسية على غيرها من المجموعات الاجتماعية مهما كانت طبيعتها، إنَّ الصيغة التي تطرح «سلامة المجتمع وأمانه العامَّ» لا تعني شيئاً سوى هذا، شريطة أن نفهم كلمة «الشعب» لا كوحدة أيديولوجية بل كوحدة شاملة لكلِّ أفراد المجتمع.

إذا كان الأمر كذلك، فمن التناقض إقامة «الدولة» على أساس التعدُّديَّة، ومقارنتها بهذه الأشكال من التجمُّعات الاجتماعية، في حين أنَّ غايتها تحديداً هي في حماية هذه التعدُّديَّة الداخلية، والتمسُّك بالوفاق بين مختلف الجماعات وخلق الشروط الأفضل لحسن التعامل فيما بينها.

ينجم عن هذا أنَّ نظرية التعدُّديَّة عند «لاسكي» ليست سوى «نظرية لتفتيت الدولة ورفضها»، لا دحض دستورها أو تفنيده، هذه النظرية في أصولها تعني تأقلماً جديداً للفكر اللِّيبرالي، القائم هو نفسه على الفلسفة النقدية، والذي تصبح فيها السياسة قوَّة حيادية وسيطة، بينما لا تستطيع الدولة أن تظلَّ حيادية عندما يصل الصراع بين المجموعات إلى درجة عالية يهدِّد الأمن والسلام الاجتماعيَّ، ولا تستطيع الدولة أيضاً أن تظلَّ حيادية أو سمة للوحدة فقط، لأنَّها بجوهرها من تملك السيادة، باختصار إنَّ التشتُّت والتبعثر الذي تعود التعدُّديَّة السياسية إليه يتعارض تماماً مع الوحدة والتراتبية اللتين بدونهما تصبح «الدولة» غير قابلة للحياة.

يبرز السؤال عن خاصيَّة السياسة بالنسبة للجواهر الأخرى!

يسعى النقد إلى السيادة في الكونية، وذلك في المعنى الذي تكلَّم فيه «كانت» عن مجتمع عام للبشر، أو عن جمهورية للفكر، على العكس من ذلك تتشبَّث السياسة بالسيادة واقعياً، ولكنَّها تتحدَّد بمجموعة خاصَّة من هؤلاء البشر.

إنَّ الصراع حول السيادة، والذي يضعهم في مواجهة مع بعضهم، يبدو كمظهر لصراع أكثر شمولية بين الخاصِّ والكونيِّ. على الأقل، هكذا تتعامل الفلسفة والفكر النقديُّ الخالص مع هذه المسألة!

يرى [بابيل، ليسنغ، كانت] في الفلسفة والفكر النقديِّ الأرضيَّة الخصبة لزرع الوفاق الحياديِّ والمشترك، والذي سيضع نهاية لكلِّ [الفضائح التي سوف تسبب عاجلاً أم آجلاً الخلاف بين الفيزيائيِّ واللّاهوتي معاً]، والذي سيؤدي إلى دحض جميع النظريات أيضاً.

إنَّ العقبة الوحيدة التي تعترض كونية الفكر تتركَّز في التعصُّب والدوغمائية والخرافة، فالنقد له كلُّ الحقِّ بأن يضع هذه المفردات أمام «المحكمة العليا للوعي[1]» والذي يعني الحجَّة الحيادية لأنَّه يمثِّل التسامح.

إذا كان «بابيل» قد فهم التسامح بطريقة معاصرة، مثله مثل الحقِّ في ارتكاب الخطأ مثلاً، بطريقة نفهم فيها أنَّ جميع الأفكار يمكن أن تتعايش وتتلاءم مع بعضها، شريطة أن تكون نقدية.

لقد رأى «كانت» نفسه في هذه الفكرة منهجاً للسلام والحيادية على الدول أن تأخذ به. باختصار، يسمح لنا التسامح القائم على «الشيوع» بالمواجهة النقدية في مجال الفكر، وذلك لخدمة الحقيقة، فهو إذن يمثِّل شرط كونية الفكر وشموليته.

ليست كونية الفكر في شكلها النقديِّ سوى فرضية مفيدة لأنَّه لا وجود لحكم دون انقسامه وفصله وتخصيصه، وكذلك الحيادية بالنسبة للسياسة، فهي محض مظهر فقط، إنَّ اللجوء إلى عشوائية الوعيِّ تجيز حلَّ الخلافات في النقد، لا المعضلات التي قد تتجاوزه.

في الواقع لا تستطيع محكمة الوعي في فكر الفلسفة النقدية سوى إدانة التعصُّب منذ الوهلة الأولى، وكذلك إدانة الدوغمائية والخرافة، وكلِّ ما يتعلَّق بالانفعالات، وكلِّ ما يقف في وجه المعرفة والتنوير. هذا يعني أنَّه إذا كانت مؤسَّسة محكمة الوعي بلا فائدة فالوعيُ في هذه الحالة سوف يتبنَّى نبرة خلافية يمكن أن تأخذ في أيَّة لحظة توجُّهاً سياسياً، كما بيَّن [ماركس وإنجلز] في كتابهما «العائلة المقدسة».

---

[1] لقد استخدم «بابيل» مفهوم «المحكمة العليا للوعي» قبل «كانت» وذلك في كتابه: رسائل نقدية جديدة ـ الأعمال الكاملة لـ «م. بابيل» الجزء الثاني صفحة 221.

تعتبر الأحكام الصادرة عن محكمة الوعيِّ أحكاماً ملغاة، لأنَّها أحادية النظرة. هنا يطرح مجدَّداً السؤال التالي:

- من هو القاضي الذي سيفصل في هذه المسألة؟

إنَّ إجابة «بابيل» كانت واضحة أكثر من إجابة «كانت» التي كانت متسترة، ولكنَّها تظل نفس الإجابة:

- إنَّه كلُّ فرد في خصوصيته وتفرُّده!

في هذه الشروط لا نقوم سوى بإنعاش الصراع الذي ندَّعي أنَّنا نريد تخفيفه، لأنَّ التعصُّب والدوغمائيَّة هما من سيحلاَّن مكان الآخر الذين سيحمل بدوره أفكاراً مضادَّة لأفكار القاضي السابق.

هنا يتَّضح تكتيك الفلسفة النقدية تماماً:

- ما الذي تعنيه بالضبط الطاعة اللاَّمشروطة للفيلسوف النقديِّ؟

إنَّها تعني المعادلة الآتية:

- أيَّتها السياسة، سوف أتركك وشأنك، شريطة أن تتركيني وشأني!.

مع هذا، وباسم الأحكام الأخلاقية التي قد تطلقها محكمة الوعيِ، أي ضميري بالذات، فأنا أملك الحقَّ بالتدخُّل بشكل غير مباشر في شؤونك، وذلك من خلال متطلبات الفكر الكوني.

في المقابل، وبفضل قناعاتنا الضمنية، والمؤكَّدة عبر طاعتي الخارجية العمياء، فأنت لا تملك الحقَّ بتقديم دفاعاتك في محكمتي، حتَّى لو أنَّ هذه الدفاعات تشكِّل تأنيباً لديك. يتعلَّق الأمر إذن بحيادية السياسة باسم براءة مدَّعاة، وطهارة للفكر النقديِّ غير أكيدة.

أيمكن إذن مناقشة القضايا الأخلاقية والدينية والتاريخية أو التربوية دون تدخُّل السياسة، ولو بطرف خفي؟

إنَّ إبعاد السياسة عن النقد يعني بالضرورة أن نتبنَّى موقفاً سياسياً، لأنَّنا نأخذ بطريقة غير مباشرة موقفاً مع نظام يتقبَّل حريَّة النقد والفكر. هناك إذن بعض السذاجة في الرغبة بإقناع السلطة ذات النزعة السلمية عن طريق النقاشات والحوار فقط. في الحقيقة، تعلم السياسة أنَّ كلَّ فكرة هي سلاح، قد تستخدمه الأطراف المتنازعة بالتساوي.

ومع أنَّ السياسة جوهر بذاتها، فهي لا تظهر ماديَّاً سوى حين تتحقّق في كلِّ مرَّة بنظام محدَّد.

ـ ما هو النظام إن لم يكن ترجمة سياسية لمفهوم عام للعالم، أي اختيار لبعض الأفكار ضدَّ بعض؟

بهذا المعنى تتضمن كلُّ سياسة فكرة ما، ومن ثمَّ فلا وجود لفلسفة تأمليَّة، لأنَّ جميع الفلسفات تدَّعي إدراك الواقع حين تطرح تحليلاتها، أو حين توجِّه البشر نحو اليوتوبيا ــ الخيالية، بمعنى آخر، تحاول جميع الفلسفات تشكيل وإصلاح وتغيير التجربة الإنسانية.

كلُّ فكرة هي قدرة في المماحكة والجدل، ولذا فهي تصبح إشارة للجماعة ورمزاً لها. هناك بعض الوهم بأن نتصوَّر أنَّ الصراع بصورته التأمليَّة بين الأفكار الفردية الخالصة لجمهورية النقد قد يترك السلطة حيادية بشكل مطلق!

هذا الأمر ليس جوهرياً بعد، فالفكرة تصبح سياسية ليس فقط لتدخلُّها في حقيقة المجتمع، ولكن لأنَّ السلطة نفسها تريد ذلك. تلك حقيقة ثابتة لا يمكن إنكارها: ما هو سياسة هو ما تريده السياسة أو تقرره!

حين قرَّرت السلطة القضاء على مذهب الجينسينية[1]، أصبحت القضية سياسية بحتة، وحين استحوذت الجرائد السياسية على المواضيع الداخلية للكنيسة، أصبحت المسألة سياسية أيضاً.

هذا يكفي لتبيان أنَّ الحيادية السياسية الكاملة ليست سوى أمنية بريئة لذوي القلوب الطاهرة. إنَّ المسألة برمتها تعكس الظروف المحيطة، والانتهازية لهذه الظروف والمواقف الفردية الخالصة.

كلُّ هذه الشروح تقودنا دائماً إلى نفس الاستنتاج:

لا يمكن أن تكون السياسة تعدُّديَّة أبداً؛ ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ السياسة تنفي كلَّ تعدُّديَّة مهما كانت، بل أنَّ دورها هو في حماية التعدُّدية الاجتماعية الداخلية، سواء أكانت ذات نظام عائلي أم وظيفي أم ثقافي.. الخ، ولكنَّها لن تكون القاسم المشترك، ولا حلقة الوصل لهذه التعدُّديَّة.

---

[1] الجنسينية: مذهب أخلاقي مسيحي متشدِّد، يتعلق بالنعمة الإلهية والجبرية.

في النهاية تتسامح السياسة مع تنافس الأنشطة البشرية طالما أنَّها تظلُّ في محيطها الآمن، دون أن تقرب أمن النظام، الذي يعود إليها مسؤولية حفظه، ضمن الوحدة الاجتماعية العليا.

إنَّ تكوين السياسة ملكي في المعنى المجازيِّ للكلمة، أي أنَّها لا تقبل سلطة منافسة أو موازية لها، ذلك لأنَّ الوحدة السياسية لها هذا الثمن بالذات.

في مفهوم النقد يمثِّل التسامح نظرية بحدِّ ذاتها: إنَّه يتقبَّل تطوُّراً للصراعات حتَّى درجاتها القصوى، كلُّ ذلك من أجل مصلحة الاستدلال التجريبيِّ والتأمليِّ. إنَّ الأخلاق والدين مثلاً مفاهيم ترفض هذه الأبحاث التي تخاطر بزعزعة أركان النظام وسلامته، ولأسباب أخرى، منها الحالات الطارئة للمسائل التي تتعلَّق بالجماعة، تعترض السياسة هي أيضاً على النقد حين يأخذ شكل الثرثرة والكلام الذي لا طائل منه.

تواجه السياسة الأفكار الأكثر شمولية، وأخلاقية حين يهدِّد أمن الجماعة، من وجهة نظر نقدية يمكن أن تُقَيَّم ردَّات الفعل هذه كأخطاء أو كأحكام مُسْبَقة، ومع هذا فالحكم المُسْبَق الحقيقيُّ هو في الخلط بين الجواهر!

من أجل أوليَّات السياسة نفسها، لا تتبنَّى السياسة غايات نظرية، بل على العكس تماماً، إنَّها تستجيب لحاجات المجتمع عامة: تتَّخذ المواقف، وترفض، وتمنع، وتهاجم، وتدافع عن نفسها، وتختار، وقد تخطئ أحياناً.

إنَّ الدولة ليست أكاديمية أو مختبراً علمياً يشرف عليه العلماء، وذوو المهارات الخاصَّة فقط، في بحثهم عن الحقائق والاستنتاجات العامَّة!

إنَّها بكلِّ بساطة «دولة» بكل ما للكلمة من معان قد لا تعجب الكثيرين!

الباب الثاني

أوليَّــــــات الـــــــسياسة

فكرة الأوليَّة

تعريف الأوليَّة:

يتعلّق الأمر هنا بفهم السياسة بحدٍّ ذاتها، بالمعنى الذي تشكّل فيه جوهراً ما، أي بتحليل أسسها، أو أوليَّاتها، وهو أمر لا يمكن القيام به إلاّ فلسفياً، إذ لا يمكن شرح جوهر العلم أو أساسياته من خلال الوسائل العادية للمنهج العلميِّ، أو جوهر الرياضيات عبر الإثباتات الرياضية، أو جوهر الدين بالممارسات الدينية المختلفة، كذلك لا يمكن شرح السياسة سياسياً، أعني الوسائل التي تستخدمها السياسة.

في هذه الحالات كلِّها نجد أنفسنا مجبرين للعودة إلى «الفلسفة»، لأنَّها الوحيدة القادرة على فهم الأوليَّات التي نحن بصددها.

- ما الأوليَّة التي نتحدث عنها؟
- كيف نتعرَّف عليها؟

تظهر الحقيقة التجريبية بأشكال متعدِّدة، تقوم فيها الأشياء بالوظائف على اختلافها وأنواعها، حيث تأخذ فيها المفاهيم معان مختلفة أيضاً.

تستخدم بعض هذه الأشياء الطريقة المنهجية، أو العملية كأداة تنفيذية، وهو دور يلعبه التحليل، أو الفرضية في النظام المعرفيِّ: في الصلاة أو القدَّاس في الدين، وباستخدامنا القوَّة في السياسة.

هناك بعض الأشياء تختصر وتحدِّد الأشكال التي يتبنَّاها جوهر ما حسب العصور، كمفهوم الرأسمالية في الاقتصاد، ومفاهيم الديمقراطية أو النظام الاستبداديِّ في السياسة، أو مفهوم المسيحية في المجال الديني.

من الواضح أنَّه يوجد هناك أشكال أخرى للاقتصاد غير الرأسمالية، وغير الديمقراطية أو النظام الاستبداديِّ في السياسة، وغير المسيحية في الدين. تلك أشكال وُجِدَت، وستوجد دائماً.

هذا الشكل الثاني من المفاهيم لا يعرِّف الجوهر بشكل خاص، طالما أنَّ الجوهر يظلُّ بمعزل عن تنوُّع، وتبدُّل أشكال المكان والزمان التي يتجلَّى فيهما ماديّاً، بدقَّة

أكثر نشير إلى أنَّ كلَّ جوهر، لفقدانه الوحدة المجرَّدة، يبدو للبشر في زمن ما كأنَّه مرتبط بشكل خاص يعود إليه، ولكنَّ هذا الشكل الخاصُّ، أو مجموع الأشكال الممكنة لا تكفي لتحديده في مجمل حقيقته، فجوهر الاقتصاد لا يقتصر على مشروع أو على اقتصاد موجَّه مثلاً، وغياب الديمقراطية لا يلغي النشاط السياسيَّ، كذلك انحدار المدرسة الرومنطيقية في الفنِّ لا يعني نهاية العمل الفنيِّ. هناك مفاهيم أخرى تُعْرِّف، بالضرورة وبصورة نهائية، الجوهر بالمعنى الذي يؤدِّي فيه تفسُّخ المفاهيم وانحلالها إلى انعدام الجوهر نفسه: أنْ نلغي التناقض يعني أنْ نلغي المنطق كذلك، أنْ نلغي علاقة المقدَّس، والمدنَّس أو علاقة السيِّد بالعبد يعني إلغاءنا بنفس اللَّحظة للدين أو الاقتصاد.

كذا الحال إذا ما حذفنا علاقة [القيادة والطاعة]، نكون قد أسقطنا كلَّ معنى للسياسة، وهذه الفكرة هي التي تقودنا إلى أوليَّات السياسة التي تجيز لنا فهم ما يجعل من السياسة سياسة، وبالتالي سيظلُّ الأمل في نهاية الدولة، أو السياسة بعيداً طالما استمرت هذه العلاقة الأبدية بين [القيادة والطاعة].

إنَّ أوليَّات السياسة شبه بديهيات تفرض نفسها منذ البدء، وتتواجد في الأشكال التاريخية المتنوعة التي يتجلَّى فيها الجوهر ماديَّاً.

وكبديهيات فهي لا تُبَرَّر، أي أنَّها غير قابلة للبرهنة، طالما هي الشروط المطلقة للجوهر، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّها وحدها العمق المطلق والوحيد للأشياء، ولكنَّها فقط شروط إمكانية وجود جوهر محدَّد. إنَّ كلَّ واحد من هذه الجواهر يمتلك أوليَّات أخرى: اقتصادية، أخلاقية، دينية، فنية، بمعنى آخر تظلُّ الأوليَّات صفات لجوهر ما تحدِّد خصوصيته بالذات. إذن، نستطيع تعريف الأوليَّة بالشكل التالي:

- هي الشرط الخاصُّ المؤسِّس، والكونيُّ لجوهر ما.

إنَّ كلَّ جوهر له أوليَّاته الخاصَّة به تميِّزه عن الجواهر الأخرى التي يخضع كلُّ واحد منها لهذه الأوليَّات نفسها. هناك علاقة جدلية ثابتة بين الأخلاق والاقتصاد والدين والسياسة، ورغم كلِّ شيء لا نستطيع خلط هذه الأنشطة مع بعضها، لأنَّ كلَّ واحدة منها تمتلك أوليَّاتها الخاصَّة، والتي تتحكَّم باستقلال الواحدة عن الأخرى، ينتج عن هذا الوضع منطقياً أو تاريخياً عدم قدرتنا على اشتقاق جوهر من غيره، أو إيجاد شبه بينهما، إذ يجب فهم كلِّ واحد من هذه الجواهر بحدِّ ذاته، فلا فائدة إذن من الإصرار على الميِّزات التاريخية، أو العملية لهذه النظرية، ليس فقط لأنَّها تُسَهِّل التحليل المفهوميَّ لجوهر ما، وذلك بفرض منهج محكم على المعرفة فحسب، بل لأنَّها تكشف بكلِّ

وضوح عن تعقيدات العلاقات القائمة بين الجواهر المختلفة، وتدرك الصراعات والتنافر بينهما خلال مسيرة التاريخ وتطوُّر البشرية.

في اللحظة التي ينفرد كلُّ جوهر بذاته، أي يصبح مستقلاً عن الجواهر الأخرى، نستطيع أنْ نفهم بسهولة أنَّه لا توجد بين هذه الجواهر «تبعية» منطقية، أو تراتبية من أيِّ نوع.

إذا كانت نفس الأوليَّة هي التي تتحكمَّ بنفس الجوهر، ندرك بالمقابل لماذا تظلُّ السياسة متطابقة مع نفسها بشكل خاص، رغم التغييرات التاريخية، وتنوُّع الأنظمة السياسية.

إنه سبب استمرارية جوهر في الديمومة: طبعاً لا شيء يمنع تدخُّل بعض الاعتبارات النفسية، أو الأخلاقية في التحليل الموضوعيِّ بشكل حكم معيَّن، ومع هذا ما يهمُّنا هو أنَّ لهذه الاعتبارات قيمة ظرفية، آنية فقط، ذلك لأنَّها بعيدة عن إدراك السبب الجوهريِّ بين الحكم والسياسة، نصدف أيضاً ظاهرة القيادة في أماكن غير التجمُّعات السياسية، ولكنَّ المهم هنا هو معرفة إذا كان من الممكن وجود قيادة بلا سياسة، إذ لا وجود للسياسة بلا قيادة. بمعنى آخر، إنَّ وجود أوليَّة كخاصيَّة لجوهر لا يعني أنَّه مُلْك لهذا الجوهر حصرياً.

إنَّ الأوليَّة شرط مؤسِّس للجوهر، وإنَّنا نتجنَّب عمداً استخدام فكرة البناء الدارجة لنفس السبب الذي يسمِّي فيه التنظيم أو التنسيق شرطياً أو مؤسَّساتياً يمكن أن يتغيَّر تبعاً للظروف السياسية. يمكن للبناء أن يكون ثابتاً، ولكنَّه لا يمكن أن يكون شرطاً دائماً ونهائياً، أو أن يقرِّر في حالة السياسة مثلاً الأشكال والمظاهر المادية لجماعة سياسية، أو حتَّى أن يحدِّد وجود السياسة .

هكذا تشكِّل الديمقراطية بطريقة ما المجتمع السياسيَّ، ولكنَّ الشكل الديمقراطيَّ يظلُّ احتمالياً: لا شيء يمنع المجتمع من تغيير نظامه في لحظة معينة من تاريخه. إنَّ الديمقراطية ليست ممكنة سوى في مجتمع كان قد تشكَّل، وإلاَّ فما الذي تفعله الديمقراطية في هذه الحالة؟

تفترض كلُّ أنواع الديمقراطية كنظام وجود قيادة، أي قادة وزعماء يقفون في مواجهة العدوِّ، والأنظمة المعارضة لها، هذا إذا ما أردنا أن لا نفرغ مفهوم الديمقراطية من محتواه!

تقوم الديمقراطية بتغيير المظاهر الماديَّة للسياسة رغم أنَّها ليست شرط وجودها، مثلها مثل الأوليَّة، فالأوليَّة كشرط من شروط بناء الجوهر شيء آخر غير الفرضية

التي تعني بناء فكرياً منهجياً مؤقتاً يوجِّه البحث، ولا يحدِّد سوى معرفتنا للأشياء، لذا يمكن أن نهمله، وأن نطرح فرضية جديدة بدلاً عن الأولى مع احتمال العودة إليها إذا ما استدعى التحليل الذي نقوم به.

يمكن تعريف الفرضية إذن في إطار البحث، بينما تظلُّ الأوليَّة شرطاً دائماً يحدِّد وجود الجوهر الذي هو شرط دوامه، بمعنى أنَّ إلغاءه يعني انعدام الجوهر نفسه.

تختلف الأوليَّة، والتي هي شرط مطلق للجوهر، وتتميَّز عن الشرط التجريبيِّ، الاحتماليِّ، المتغيِّر في الزمان والمكان.

أبداً لا يمكن أن توجد السياسة إلاّ بوجود علاقة [القيادة و الطاعة]، أو وجود عدوّ على وجه الخصوص. مع هذا فالأوليَّة لا تحدِّد ماديَّاً نوعية القائد ولا العدو. تبعاً لنوعية الأنظمة والدساتير السارية المفعول ينضمُّ القادة إلى طبقة اجتماعية دون أخرى، وكذلك حسب تطوُّر الأوضاع والظروف يختلف نوع العدوِّ والصديق. إنَّ عدوَّ الأمس يمكن أن يصبح صديق اليوم، والعكس صحيح أيضاً، تلك هي الحقيقية التجريبية التي تكشف أساساً مواهب القادة في إدارة الأمور.

إنَّ ما تعنيه الأوليَّة كشرط كوني هو الآتي:

ـ مهما تكن الأوضاع والظروف التاريخية، سنشهد على الدوام وجود العدوِّ، وعلاقة [القيادة بالطاعة]، بمعنى آخر، نجد أنَّه على الرغم من التطوُّر المتناقض أحياناً للظروف التي تفرض أعداء وقادة جدداً تظلُّ السياسة كما هي في جوهرها، إنَّ الأوليَّة لا تلزم استخدام سياسة بعينها، ولكنَّها تشير إلى أنَّه مع تبدُّل أنواع السياسة، فإنَّ النشاط الماديَّ لا يعارض أو يختلف جوهرياً مع فهم البشرية للسياسة منذ وعيها لذاتها.

إذا دعونا العدوَّ باسم «قرطاجة» بالنسبة لـ «روما»، أو سمَّينا [ألمانيا أو إنكلترا] عَدُوَّيْ فرنسا، سنجد في هذه الخصومة بعض الاستمرارية التي تضفي عليه صفة الظاهرة السياسية خاصَّة.

على الرغم من أنَّ ثنائية [العدوّ ـ الصديق] تحوِّل المجتمع السياسيَّ إلى مجتمع مغلق، فهي تبدو جلية في جميع المجتمعات على شكل حرب، أو تحالف بينها. أضف إلى ذلك أنَّه مهما تنوَّعت الشروط التجريبية والأنظمة المؤسَّساتية لهذه المجتمعات، فإنَّ أوليَّات السياسة هي التي تعطي للنشاط الذي تتحكَّم به صفته وبنيته، خاصَّة في الحالة التي تهمُّنا هنا، وهي السياسة.

إنَّ التغييرات المستمرَّة للظروف ليست سوى «تأقلم» جوهر السياسة مع الشروط المادية وضروراتها فهي لا تغيِّر السياسة في حقيقتها الكليَّة.

أنْ نجعل من الأوليَّة بديهة مُسْبَقة، فهذا يعني أنَّنا نتجنَّب التجربة والتاريخ الذي لم نكفَّ يوماً على اعتباره مقياساً للمصادر في سلَّم التحليل الذي نقوم به. إنَّ الأوليَّة ليست على هذه الصورة! ليس فقط لأنَّ فكرة الأوليَّة تستند على تأمُّلات المفكرين حول المشكلة السياسية كحالة وصفية، أي كثمرة للتفكير حول التاريخ، والتجربة السياسية للإنسان.

لا ندرك مباشرة التجربة أو التاريخ بذاتيتهما، ولكن من خلال العقلنة المجرَّدة التي تجد العناصر الثابتة لهما بفضل تكوُّن المفاهيم حول الواقع. هنا تكمن الحقيقة المؤكدة كتقليد فلسفي عريق لم تزل ثابتة إلى الآن.

إذا استقصينا التجربة والتاريخ ندرك أنَّه حيث وجدت السياسة وُجدت العلاقات الأساسية والدائمة التي نسميها «أوليَّات»، والتي نصف السياسة بأنَّها هي التي تتحكَّم بهذه الأوليَّات.

- لِمَ تكون الأشياء على هذه الصورة يا ترى؟ لا نعرف جواباً أكيداً لهذا السؤال، وربما سوف لن نجد أبداً تبريراً له، إذ أنَّ هذا هو الواقع كما هو، فالسياسة وعلاقة [القيادة بالطاعة] مرتبطة بالإرادة المجرَّدة لرجل السياسة. يبدو إذن بطرحنا لنظرية الأوليَّات لا نقوم بطرح نظرية سياسية جديدة تنسب للإنسان ما يجب عليه أن يكون، ولكن نحاول بتواضع أكثر أن نثبت من خلال المفاهيم بأنَّ الإنسان يستطيع بقليل من الجهد أن يقف أمام الظاهرة السياسية لفهمها من خلال ذاته هو.

بهذا نكون أوفياء للمنهج البرهانيِّ الذي يرتكز على إثبات بأنَّ السياسة، خلافاً للمنهج التبريريِّ الذي يفرض على الإنسان غاية سامية بهدف توجيه نشاطه، تعمل لصالح نظام، أو نشاط سياسي معيَّن.

هنا تطفو مشكلة ما على السطح، ذلك لأنَّه في الفلسفة نجد معان عدة لصيغة «سابقاً». المهمُّ هو معرفة ما نريد بها في استخدامنا لها: لنلغ الاستخدام الاستعلائيَّ للصيغة [بالمعنى الكانتيِّ] التي يجعل منها وحدها شرط إمكانية المعرفة للموضوع بشكل عام، ولنبتعد أيضاً عن معناها المثاليِّ السامي الذي تعطيها إياه فلسفات التاريخ من أجل غاية نهائية للبشرية.

تتمتَّع صيغة «سابقاً» التي نستخدمها هنا بصفة جوهريَّة، و«ماديَّة» أيضاً، إذا ما استخدمنا هذا التعبير الدارج في الفلسفة. إنَّها تعني أنَّ الأوليَّة ليست مستقلَّة عن التجربة، بل العكس، فهي بلا معنى دون التجربة طالما أنَّها الشرط الذاتيُّ والمؤسِّس لوجود الجوهر، إذن للتجربة نفسها التي عرفناها في النشاط السياسيِّ عامَّة.

إنَّ الأوليَّة لا تصنع الموضوع السياسيَّ، بل هي «مُعْطَى» جاءت معه، أي أنَّها ليست مفهوماً نقدياً يحدِّد المعرفة أو معنى الظاهرة السياسية لوحده، بل هي التي تكوِّن الجوهر نفسه في المعنى الذي لا يمكن أن توجد بمعزل عنه، ولا يمكن أيضاً معرفتها إلاَّ عن طريق الشرح، إذن تبدو الأوليَّات كبنى ثابتة، دونها لا نستطيع التحكُّم بتنوُّع واختلاف ما هو حقيقي، في الواقع، ليست التجربة والتاريخ سوى تتابع للأحداث لا يكون فيه شرط إدراكهما في التتابع نفسه، لسبب بسيط، وهو أنَّ الأحداث البشرية ربما تخضع للاختيارات الَّلا متوقعة للإرادة البشرية، إذ أنَّنا أيضاً لا نستطيع التفكير في التغيير إن لم تكن هناك حالة ثبات، بينما حالة الثبات هذه لا توجد في التجربة، بل في الأنشطة البشرية المختلفة، كالاقتصاد والسياسة، والدين. هذه الأنشطة هي التي تحدِّد التغيير، وتصنع التجربة والتاريخ معاً، هكذا تكون الأوليَّات ليست سوى الصيغ الأخرى لوصف البنى الثابتة التي نستطيع بها قياس وفهم ما هو واقعي فعلاً.

ولكنَّ الأوليَّات هي الواقع نفسه، لا من رؤيتنا للتتابع المحتمل للأحداث، ولكن من خلال الضرورة التي تجعل من السياسة شيئاً بذاتها، وإلاَّ تعرَّض مفهومها لفقدان معناه.

كنَّا قد تجنَّبنا من قبل حلَّين اثنين:

- التحليل النقديَّ للتجربة، والتحليل المثاليَّ للتاريخ!

هذا لا يعني عدم وجود نقد أو مثالية في السياسة، بل العكس، فكلُّ حدث سياسي يتَّخذ معناه حين يصبح في خدمة هدف معين، أو غاية مثالية، لذا فهو يستغلُّ بطريقة تجريبية وانتهازية في بعض الأحيان كلَّ الظروف من أجل تحقيق الهدف أو الغاية التي يسعى من أجلها. تلك إحدى مظاهر النشاط السياسيِّ الماديِّ الذي نخطئ كثيراً إذا اعتبرناه مجرَّد مبادئ عامة لشرح جوهر السياسة.

ترتكز الفلسفة التجريبية على التجربة نفسها، كحالة كافية بذاتها، أي أنَّها تقدِّم الموضوع للمعرفة، وأنَّها هي نفسها معرفة هذا الموضوع، وأنَّ المعرفة أيضاً موضوع للتجربة. يكفي إذن فهم التاريخ الوراثيِّ للموضوع من أجل الحصول على معرفة كاملة، وربما على قدرة في تغيير التاريخ. هكذا لا تكون السياسة سوى نتيجة لتحدِّيات مختلفة لنظام نفسي اجتماعي سكَّاني بيولوجي عرقي.. نفهم منه بسهولة أنَّ التجريبية تظهر في الفلسفة الوضعية ـ النفسية أو الاجتماعية، لاعتقادها بأنَّها أدركت كامل الظاهرة السياسية من خلال تعداد للأسباب العامَّة، أو «المؤثِّرة» التي يمكن إدراكها عن طريق المقارنة أو التصنيف، وإضفاء صفة التجريد على بعض الشروط المحتملة والخاصَّة للحوادث البشرية.

يذهب المذهب الوضعيُّ بعيداً في اختزال السياسة على شكل من أشكال التراكم، أو تجميع الملاحظات المجزَّأة للتجارب المختارة بشكل «جيد» ولكنَّها لم «تحظ» بالتحليل الناجح.

هي كثيراً ما تنتزع من الصدف البسيطة، وخاصَّة من تواتر وتردُّد بعض التجلّيات في مرحلة معينة من التاريخ نتائج متسرعة من خلال تعميم للشروط الطارئة، بل المؤقّتة. باختصار، تصبح السياسة خلاصة التجلّيات المتتابعة. ولمختلف الأنشطة بفضل ترتيب «الأسباب» و«اللحظات»، أو «العناصر» على صورة تجمُّع ميكانيكي تقريباً.

يحجب تعميم غامض مبني على علاقات خارجية بين الظواهر فهم عمق الأشياء، ويصبح الوعيُ السياسيُّ ما يشبه مستودع الانطباعات التي تتركها التحديدات المختلفة في الإنسان.

فكرة أنَّ السياسة يمكن أن تكون شيئاً آخر غير تلاحم لظواهر الزمان والمكان، وأنَّ بإمكانها أن تقود الإنسان لا لتغيير قدره فحسب، بل لصنعه أيضاً، هي فكرة ثانوية، إن لم تكن وهماً لا طائل منه!

صحيح أنَّنا لا نصدِّق المذهب الطبيعيَّ المتطرف، الكامن في دواخل الفلسفة الوضعية عموماً سوى نادراً، ومع هذا كثيراً ما نجد في أدبيات السياسة أنَّ المنهج الوضعيَّ الطبيعيَّ، والمُدْرك كتعميم يبدأ من التجربة، والأمثلة الخاصة، منتشر وشائع في عالم الفكر، وإنَّنا لنجده حتَّى في كتب أولئك المفكّرين الذين ينكرون بصراحة عدم انتمائهم إلى المذهب الوضعيِّ ذاك!

أنْ تكون السياسة إحدى الأشكال التي يأخذها القدر فهذه فكرة طالما روَّجت لها المثالية التاريخية، أمَّا بالنسبة للمستقبل، فقد أُفْرِغَت فكرة القدر من محتواها. في الواقع، حين ندَّعي بقدرتنا على إيجاد حلول لفهم أسرار التاريخ]لأنَّ الماركسية أيضاً مثالية تاريخية من نوع خاص: فهي مثالية ماديَّة[فإنَّنا بهذا الادِّعاء نفصل بين السياسة والتجربة، ونشوِّهها لدرجة نتساءل فيما إذا ما زال هناك بين «اليوتوبيا ـ الخيالية» والسياسة بعض الصفات المشتركة؟

إنَّ حالة اجتماعية أو سياسية تحمل حلاً نهائياً لجميع المشاكل، لا يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى رؤية نظرية للأشياء لا أكثر!

ـ ما الذي يتبقىَّ من الكائن الإنسانيِّ، إذا كان صحيحاً أنَّ التناقضات والصراعات بين الجواهر ملازمة للطبيعة البشرية؟

لا تعيش السياسة كنشاط إلّا من خلال المشاكل، ولا تحيا إلا بالمحاولات المستمرَّة لحلِّ هذه المشاكل بنفس الوقت، وكذا حالها إلى اللاّنهاية!

اعتبار السياسة أداة تنفيذ فقط لتحقيق هدف نهائي سيصبح حلاً لجميع المشاكل، بما فيها مشاكل السياسة نفسها، هو اعتبار خادع، نخطئ كثيراً إذا ما آمنَّا به، ذلك لأنَّنا ننسى طبيعة جوهرها، بالنظر إليها كما هي!

في الحياة الكثير من النزاعات، حيث تبدو فكرة الإجابة المطلقة وهمية، ومستحيلة عن الأسئلة الآتية:

ـــ ألا تمتلئ هيمنة الغايات هي الأخرى بالتناقضات، حتَّى لو كانت هذه التناقضات تحمل كلَّ معاني الطيبة والمحبَّة؟

ثم أكثر من ذلك نسأل:

- هل هناك حقاً غاية نهائية للبشرية؟

في الواقع، يبدو أنَّه في الظروف الحالية لمعرفتنا، هناك صعوبة في الإجابة على هذا السؤال، كما هو الحال حين سألنا من قبل:

- هل هناك أصل للأشياء يا ترى؟!

السياسة الخالدة

من المهمِّ الآن الشرح بإيجاز كيف أنَّ التحليل القائم على الأوليَّات يواجه المشكلة السياسية عامَّة، إذ سيبدو كتحليل وصفي لجوهر السياسة.

تشير فكرة الأوليَّة بكلِّ وضوح بأنَّنا لا نأخذ مفهوم «الظاهرة» بالمعنى الخاصِّ الذي أعطاه «هوسرل» له [مع كلِّ الأدوات الإضافية والخاصَّة لاختزاله عمداً]، بل كمنهج مفهومي صلب لإدراك الصفات الدائمة واللا متغيرة للظاهرة، بعيداً عن الخصوصية التاريخية التي تنوء بثقلها على النشاط السياسيِّ باسم فكرة مُتَصَوَّرة سلفاً للحالة المثلى، والأكثر سعادة للبشرية.

لقد استبعدنا المحاولات التي تهتمُّ بشرح السياسة كخبرة مُكْتَسبة على إثر اغتراب الطبيعة الإنسانية، والمحاولات التي تريد إثبات أنَّ السياسة تتغيَّر خلال مسيرة التاريخ الثقافيِّ والتطوُّر الذاتيِّ للمفاهيم، أو بفعل الشروط الخارجية! لذا ولعدم وجود دلائل وقرائن محتملة لدعم هذه المحاولات، لا يوجد حل سوى رؤية السياسة كما بدت لنا على الدوام متغَيِّرة، ذات طبيعة ثابتة في شروط التطوُّر التاريخيِّ للبشرية: لا تتقدم الصيرورة السياسية رغم أنَّها تأخذ صوراً شتَّى تبعاً للعصور، ولا يغيِّر التبدُّل في مظهرها الخارجيِّ من حقيقتها العميقة، ولا يؤثِّر على أوليَّاتها البتَّة.

أنعجب بعد كلِّ ما تقدَّم من تاريخ حرب «البيلوبونيز» التي رواها لنا «يتسيديد» أو من فتوحات «اسكندر مقدونيا» خاصَّة تلك التي نجد فيها مادَّة غنية لتأمُّلاتنا حول السياسة؟ إذا كانت السياسة قد خضعت لقوانين التغيير خلال التاريخ، أو تغيَّرت جوهرياً بتأثير هذه التغيُّرات، وصيرورة الحضارة، سيصعب علينا في هذه الحالة فهم الأحداث لأنَّها سوف تكون مغلوطة تاريخياً، أي أنها ستنطوي على أخطاء ومغالطات تاريخية، وغريبة عن الواقع.

كلا، لا تخضع السياسة لهذه القوانين أو التغييرات، بل لقانون مشترك لجميع الجواهر.

لنأخذ العلم مثلاً، سنجد أنَّه على الرغم من تطوُّر المعرفة والمناهج، ظلَّ وفياً لبديهياته، وأوليَّاته الأصلية. إذا أصبح العلم شيئاً آخر، فسوف يفقد اسمه الذي كنَّا قد أطلقنا عليه من قبل! صحيح أنَّنا كنَّا قد سمَّينا خطأ في مرحلة ما بعض المعارف التي لم تكن علماً باسم «علم» ولكنَّنا استطعنا تصحيح هذا الخطأ، لأنَّ هناك خاصيَّة ما للمعرفة العلمية ظلَّت ثابتة رغم تطوُّر المعارف وتراكمها، إنَّنا لا نستطيع أن نسمِّي «علماً» كلَّ نوع من أنواع المعرفة، وذلك بسبب دوام وثبات أوليَّات العلم، وهي نفس حالة السياسة تماماً: تتابع الأنظمة، وتتبدَّل تقنيات الدول، ولكنَّنا نظلُّ في حدود الشروط الخاصَّة والدائمة التي تنظِّم العلاقات المسمَّاة «سياسية»!.

من غير المعقول إذن طرح نوعين للعلم تتناقض فيهما الأوليَّات، وإلاَّ فإنَّ النشاط النظريَّ الجديد الذي يطمح بالحصول على صفة العلم، سيصبح هو العلم الوحيد، وأنَّ ما أطلقنا عليه حتَّى الآن هذه الصيغة لم يعد كذلك. في الواقع لا يمكن التفكير بوجود جوهرين متعارضين للعلم، وذلك لنفس السبب الذي يمنع السياسة من ممارسة نوعين لنشاط يتعارض فيه جوهر كلٍّ واحد منهما مع الآخر، من هنا نرى أنَّ السياسة القادمة، أي سياسة المستقبل سوف لن تختلف في معناها عن السياسة المعروفة لدينا، رغم ما تدَّعيه النظريات من نبوءات منذ الآن حول الحلول النهائية لمشاكل الأجيال القادمة، هناك شيء واحد نستطيع توقُّعه، وهو أنَّ أجيال الغد ستواجه نفس المشاكل السياسية والاقتصادية، ولكنَّ هذه المشاكل مشاكلهم هم وعليهم إيجاد الحلول كما فعلنا نحن!

كي نتمكَّن من حلِّ المشاكل منذ الآن علينا معرفتها أولاً في سياقها، ومعطياتها الواقعية، ولكن هذا ضرب من المستحيل طالما أنَّ الأجيال القادمة لم توجد، وبالتالي فإنَّ مشاكلهم المفترضة لم تطرح بعد. من الغباء أن نلقي اللَّوم على بشر عام «1863» بعدم قدرتهم على توقُّع، وحلِّ المشاكل التي طرحت على معاصري العصر الذريِّ، في الحقيقة ليس هناك من وجود للمشكلة بحدِّ ذاتها بمعزل عن البشر الذين يعيشونها، أو خارجة عن وعيهم الذي يدركها كمشكلة. إنَّ المشاكل ترتبط دائماً بظرف ناتج هو نفسه من تناقضات النشاط البشري.

شيء آخر يترتَّب علينا البحث عن حل لمشاكله المتمثِّلة في إدراكنا للإمكانية، أو للتوقُّع الذي يمكننا القيام به في وضعنا الحالي لمعارفنا ووسائلنا التي نملكها.

ولكن لا شيء يضمن لنا أنَّ هذه التوقُّعات ستكون صحيحة، لأنَّ تطوُّر الأوضاع، والأحداث اللَّامتوقعة، والمفاجآت التي تصيب الأنشطة البشرية يمكن لها أن تغيِّر

المعطيات، الشيء الوحيد الذي يبدو أكيداً لنا، هو أنَّ الأجيال القادمة ستحاول بدورها إيجاد الحلول لمشاكلها عبر الطرق الطبيعية للاقتصاد، والدين، والأخلاق، والسياسة أيضاً، وأنَّ هذه الأجيال في كلِّ مرة تسلك الطريق السياسيَّ، ستجد نفسها خاضعة لضرورات الأوليَّات التي تتحكَّم بجوهرها.

من البديهي، في هذه الأوضاع، أنَّ شرحاً للسياسة من خلال الأوليَّات لا يمكن أن ينظِّم المشاكل الماديَّة المطروحة حالياً، وأنَّ شرحاً كهذا لا يستطيع توجيه السياسة عملياً، إنَّ دورها يقتصر على النصح والإرشاد، لا على حلِّ المسألة السياسية نفسها.

إنَّ دورها محدَّد بكشف الحجاب عن وجهها بالذات، وتحليل وتبيان الشروط التي تتواجد فيها مشاكلها تلك.

إنَّ السياسة بغيضة وكريهة أحياناً، ولكنَّها أيضاً قد تكون حكيمة، متسامحة، فإذا ما نظرنا إليها كما هي سنفهم تبدُّل أدوارها، والطرق المتشعبة التي تسلكها بحكم الضرورة، أو المصلحة.

دون أن تضع هدفاً نهائياً، تحاول السياسة شرح نشاطها الذي يختلف من نظام لآخر، إذ لا سبب يدعونا للاعتقاد أنَّ الغاية النهائية للشيوعية أكثر حقيقة من اللِّيبرالية، أو القومية، أو أنَّها أكثر صحَّة من الفيدرالية، ولكنَّ الصحيح أيضاً أنَّه لا معنى للسياسة سوى أنَّها في خدمة هدف ما.

لم يتوقَّف الإنسان كما هو، دون أن يكتسب طبيعة أخرى عن إثبات وجوده الاجتماعيِّ من خلال السياسة، والتي تتبع بدورها أوليَّاتها الخاصَّة، إذن من المؤكَّد أنَّ البشرية ستضع ثقتها المطلقة في السياسة لتنظيم مشاكل وجودها الجماعية، وستظلُّ تعتقد أنَّها قادرة على ابتكار أنظمة جديدة أفضل من تلك الأنظمة التي عرفتها، وتعرفها اليوم، وأنَّها لن تكفَّ عن البحث من أجل السلام وإلغاء كلمة «الحرب» من قاموسها بشكل أو بآخر، وأنَّها ستظلُّ في حالة تمرُّد ضدَّ الاضطهاد والظلم، إنَّ ما علينا فهمه هو لماذا إذن تظلُّ السياسة كما هي رغم كرم الأيديولوجيات، والوعود الانتخابية في السيادة، وتآلف الساسة، وآمال الليبراليين، والمستقلِّين، وسقوط الفاشية، وبزوغ فجر الديمقراطيات، باختصار، لماذا يقتصر كلُّ هذا التقدُّم على التقنية السياسية، ووسائل التنظيم، دون السياسة بحدِّ ذاتها؟

ما يجب فهمه أيضاً هو لماذا تقوم الثورات بإعادة بناء أنظمة استبدادية هدَّمتها بنفسها، حتَّى وهي تحاول تحسين الشروط المادية للحياة؟

ـ هناك ثورات سياسية، لا ثورات في السياسة! يبدو أنَّه هناك أيضاً حقيقة للسياسة بعيدة عن العقائد، والمبادئ الشخصية للساسة، والأنظمة الاقتصادية، والنظريات الاجتماعية، والدينية، واختيار الأخلاق. لحسن الحظِّ يوجد هناك أنظمة أكثر اهتماماً بالحريَّة من غيرها، ولكنَّ جوهر السياسة فيها لا يمكن أن يتغيَّر!

على جميع هذه التساؤلات، والاعتراضات، وحدها نظرية الأوليَّات قادرة على تقديم الإيضاحات والأجوبة التي ربما تكون أكثر إقناعاً، وتفهُّماً من كلِّ هذا الركام من المجلَّدات حول جوهر السياسة.

ـ إلى أين تقودنا السياسة؟

لا أحد يعرف، ولا أحد سيعرف الجواب!

لا شيء يؤكِّد لنا أنَّ وظيفة السياسة تقودنا إلى فهم معيَّن، وأنَّ دورها ربما يقتصر على تنظيم المشاكل التي تتولَّد عن الوضع الاجتماعيِّ للبشريَّة، دون أن يكون هناك هدف سام لها، إنَّ وظيفة السياسة من أجل تحقيق هذا الهدف موغلة في القدم، لقد كانت قبل ظهور المسيحية، ولكنَّ تناقضات الجواهر ونزاعها أدخلتها لا في الصراع مع الجواهر التي تحكم قدرنا ما فوق البشريِّ، ولكن أيضاً في صدام بالجواهر الأخرى التي تطمح إلى إدارة وجودنا الدنيوي!

هذه الاعتبارات تبدو أنَّها تنأى بنا عن غايتنا الأساسية في الوصف الظواهراتيِّ للسياسة، ولكن هذا ظاهرياً فقط! في الواقع ليس هناك وصف بحدِّ ذاته، سوى الوصف الذي نراه من وجهة نظر منهجية، في المعنى الذي يغضُّ فيه موقف كهذا الطرف عن المسائل الميتافيزيقية الكامنة التي يطرحها الموضوع الذي نصدفه، والمنهج الذي نستخدمه لهذا الوصف.

إنَّ الوصف الذي يعتمد على الأوليَّات لا يمكن أن يهمل الشروح الميتافيزيقية التي تتضمَّن التوكيد على استقلالية الجواهر، وعن تجربة الصراع الناجمة عن هذه الاستقلالية. إنَّ فكرة الأوليَّة تبيِّن بشكل كاف أنَّها لا يمكن أن تنتظم في طيَّات الفلسفة الوصفية، فالظاهرة الدياليكتيكية التي علينا الآن تحديد مفهومها تعارض هذه المقولة.

مهما يكن من أمر، ليس التحليل الوصفيُّ الذي طرحناها انعكاساً بسيطاً للحقيقة التاريخية، ولا إدراكاً عادياً لوعي التطوُّر الثقافيِّ ولكنَّه شرح فلسفي لماهية الأشياء، يكرِّس ذاته للتساؤلات حول العلم السياسيِّ بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة، وأولى هذه التساؤلات هي ما أوليَّات جوهر السياسة؟

هناك ثلاث أوليّات لجوهر السياسة:

- علاقة القيادة والطاعة.
- علاقة الخاصّ والعام.
- علاقة الصديق والعدو.

هذه اللائحة تستدعي بعض الملاحظات:

1 ـ تشكّل علاقة القيادة والطاعة أساس السياسة بشكل عام.

وتشكّل علاقة الخاصّ والعامّ السياسة الداخلية، في حين أنّ علاقة الصديق والعدو هي التي توجّه السياسة الخارجية.

2 ـ كلٌّ نوع من أنواع النشاط البشريّ يقسم العالم البشريّ من وجهة نظره، إلى فئتين من العلاقات المتضادّة، فالدين يصنّف الأشياء إلى[مقدّس ومدنّس]، والأخلاق تنظر إلى أفعال البشر كأفعال [سيئة وحسنة]، وعلم الجمال يرى في الأعمال الفنيّة ما هو [جميل وبشع]، بينما يميّز العلم بدوره في المعرفة بين [الصحيح والخطأ].

إنّ كلّ واحد من هذه التقسيمات خاص لوحده، بمعنى أنّها لا تتطابق مع غيرها، فالصحيح لا يتقابل مع الحسن، أو الجميل مثلاً، والعكس بالعكس.

لاحظ «ماكس فيبر» بكثير من الفطنة والذكاء بأنّ:

«شيئاً ما قد يكون مقدّساً، ليس لأنّه جميل، بل لأنّه ليس جميلاً أبداً.. كذلك شيء ما يمكن أن يكون جميلاً رغم أنّه ليس حسناً، ولأنّه ليس «حسناً» بالضبط. أخيراً، تعلّمنا الحكمة الشعبية أنّ شيئاً قد يكون صحيحاً، ومع هذا فهو ليس جميلاً ولا مقدّساً ولا حسناً[1]».

يمكن أن نضيف في نفس سياق الفكرة أنّ الخطأ مثله مثل الشرّ أو البشاعة يمكن أن يكون مفيداً، إنّ البحث في أصل العلوم وأصولها المنطقية، وعلم الجمال، والفلسفة الأخلاقية الحديثة، كلّها تصرّ بحق على أنّ الخطأ أو الحقيقة مفاهيم لم تكن سابقة الوجود على المعرفة، وأنّ الخير والشرّ والجميل والقبيح مفاهيم لم تكن قد وجدت قبل الفعل والعمل الفنيّ، نخطئ كثيراً إذا نظرنا إلى الإنسان ككائن على مفرق طرق يؤدّي أحدها إلى الحقيقة بالضرورة، وأنّ الآخر يقوده إلى الخطأ، والثالث إلى الشرّ، بينما يمضي به الرابع إلى الخير.. وهكذا! هي نفس المعرفة التي تبدو

---

[1] Max Weber, le savant et le politique, p. 93

ماكس فيبر. العالِمُ والسياسة، ص 93.

أحياناً حقيقة، أو خطأ، ونفس الفعل الذي قد يكون حسناً أو سيئاً، والعمل الفنيُّ هو نفسه الذي نراه جميلاً أو بشعاً، أنْ نقول أخيراً إنَّ تجربة الخطأ تقودنا إلى معرفة الحقيقة، أو أنَّ الشرَّ يتضمَّن الخير بذاته، وأنَّه لا يوجد موضوع بشع عند الفنَّان، يعني أنَّ الجمال ليس في الفكرة ولكنَّه يتحقَّق في العمل الفنيِّ، وإلاَّ أصبح كلُّ واحد منَّا ـ خيالياً ـ الفنان الأكثر عبقرية في عصره!

كلُّ هذا الكلام صحيح! ولكن مع هذا إذا لم نفرِّق بشكل مطلق بين مفاهيم الحقيقة والخطأ، الخير والشرِّ، الجميل والبشع، فسوف لن يكون هناك علم ولا أخلاق ولا فن، في الواقع إذا لم يكن هناك خير أو شرٌّ، أو إذا لم يكن هناك سوى الخير، أو الشرِّ، فلا معنى لوجود الأخلاق إذن، وكذا في العلم أو الفنِّ، اللذين يفقدان كلَّ معنى إذا لم يكن هناك سوى الحقيقة أو الجمال!

تلعب العلاقة بين القيادة والطاعة في السياسة الدور نفسه، فهي تقسم ـ مفهومياً ـ وبطريقة خاصَّة ومطلقة العالم الإنسانيَّ إلى نوعين من البشر:

- أولئك الذين يطيعون.
- والنوع الآخر الذي يحكم، ويقود!

هكذا نفهم العلاقة بينهما، وهي علاقة تشكِّل الأوليَّة الجوهرية في السياسة.

ورغم أنَّ السياسة ليست سوى ميدان في المجموع الاجتماعيِّ فهي تهدف من خلال الوسيط الثنائيِّ]القيادة والطاعة[إلى العناية بالبشرية، والمجتمع بشكل عام، حيث لا يمكن لفرد أن يخرج عن نطاقها مهما كان أو فعل.

كذلك كلُّ فعل، أو حدث، يقع في منظور الأخلاق كـ [حسن أو سيء]، وكلُّ علاقة سياسية بدورها لا بدَّ أن «تُقَيَّمَ» في ميزان العلاقة بين [الحاكم والمحكوم].

في نفس الوقت الذي نجد فيه أنَّ تعريف الخير والشرِّ لا يأتي قبل وجودهما، وأنَّ الفعل وحده الذي يقرِّر طبيعة كلِّ واحد منهما، نجد أنَّ علاقة الحاكم بالمحكوم هذه لا تقرِّر سلفاً مَنْ الحاكم أو المحكوم، إنَّها لا تؤكِّد بتاتاً على بشر يولدون قادة، وآخرين يطيعون فحسب، هذه العلاقة تجزم أمراً واحداً فقط، وهو أنَّه بوجود علاقة سياسية، لا بدَّ من وجود علاقة الحاكم بالمحكوم، كشرط أولي لهذه العلاقة!

هناك علاقة جدلية معقَّدة ضمن مفاهيم القيادة والحكم، وهو الشيء نفسه في تجربة الخطأ التي قد تقود إلى اكتشاف الحقيقة، إذ يمكن اعتبار وكيل الطاعة مدرسة للحكم.

يحدث أيضاً أنَّ من يشغل منصباً قيادياً عليه أن يطيع وجهات نظر أخرى لا تتَّفق مع وجهة نظره، إذ أنَّه أدَّى يمين الولاء باحترام سيادة القانون.

هنـاك أمثلـة كـثيرة حـول هـذه الظـاهرة، خاصَّـة في إطـار الإدارة المدنيـة، أو العسكرية الذي يشكِّل إحدى أجهزة السلطة التنفيذية.

في الزاوية الأخرى نرى أنَّ «الرعايا» تحاول التمرُّد والعصيان ومقاومة أوامر القادة، هذه الظواهر من حوادث الرفض لا معنى لها إذا لم تكن ترتبط أصلاً بمفهوم الطاعة، إذ أنَّ علاقة القيادة والطاعة تأخذ أشكالاً دياليكتيكية متعدِّدة، فالتفريق بين هاتين الفكرتين [القيادة والطاعة] مفهومي مطلق،بالنظر إليهما كأوليَّات للسياسة، حتَّى لو لم تكن هناك عملياً قيادة أو طاعة مطلقة، شيء واحد أكيد، وهو أنَّ كلَّ البشر لا يَحْكُمون أو يُحْكَمون بنفس الوقت، هنا أيضاً نجد أنَّ التشابه مفيد لنا.

كنَّا قد رأينا أنَّ الأخلاق تفقد معناها إن لم يكن سوى الخير في العالم، كما لو كان كلُّ البشر حكَّاماً، أو محكومين، فلن يتبقَّى للسياسة من معنى.

هـذا يكفي لتوضيح أنَّ علاقـة[القيـادة بالطـاعـة] تُحْدِث في العلاقـات الاجتماعيـة انقساماً هو شرط مؤسِّس للسياسة، أي أنَّه «أوليَّة» بالمعنى الذي عرَّفناه من قبل.

3 ـ تلعب ثنائية [الخاصِّ والعامِّ]. و[الصديق والعدوِّ] دوراً مختلفاً بعض الشيء.

مـع أنَّهمـا متعاكسان، فـإنَّ مفهوميْ القيـادة والطاعـة يظـلاَّن في حـدود السياسـة بشكل خاص. وطالما أنَّ الكائن البشريَّ لا بدَّ أن يوجد هنـا أو هنـاك بنفس الوقت، إذن عليه أن يشارك بشكل أو بـآخر في الحيـاة السياسية، في حالـة العلاقـات الخـاصِّ بالعـامِّ، والصديق والعدوِّ نجد أنَّ مفهوميْ العـامِّ والعـدوِّ وحدهما سياسيين بينمـا يظلُّ مفهوما الخاصِّ والصديق في منطقة تقع خارج حدود السياسة، بل تتعارض معها تماماً!

هكـذا يكـون دور أوليَّـة [الخـاصِّ والعـام] وكـذلك أوليَّـة [الـصديق والعـدوِّ] هـو الفصل بين ما هو سياسي، وما هو غير ذلك، طالما أنَّ الخطَّ الفاصل يختلف بـاختلاف الأنظمـة والظـروف والأزمنـة. وعلـى الـرغم مـن أنَّ كـلَّ إنسان يقـوم بـدوره في الـسياسة ككـائن اجتمـاعي بـالفطرة، يوجـد هنـاك مجـالات لأنـشطة أخـرى تفلـت مـن شـباك السياسة.

إنَّ ثنائيـة [الخـاصِّ والعـامِّ]، و[الـصديق و العـدوِّ]، همـا أوليَّتـان تتحكَّمـان لـيس بالسياسة فحسب، ولكن بأهداف الأنشطة السياسية الأخرى التي تتركَّز في التنظيم الداخليِّ للجماعة من جهة، وفي الدفاع عنها ضدَّ الجماعات الخارجية من جهة ثانية.

4ـ تبدو الأوليَّات الثلاث في كلِّ مرَّة على شكل علاقة بين مفهومين متضادَّين، ممَّا يترك المجال لوجود دياليكتيك علينا أن نحدِّد طبيعته ههنا:

أولاً: هذا الدياليكتيك يختلف عن شكل الديالكتيك الذي طرحه «هيغل»، والذي وفّق فيه بين مفهومين متعاكسين في مفهوم ثالث يتجاوزهما، ويحتويهما بنفس الوقت.

عند «هيغل» يوقظ استرداد الوعي لنفسه خلال مسيرة التطوُّر التاريخيِّ اللحظة السلبية، ويتعدَّاها نحو العقل المطلق الذي هو وعي وحلُّ التناقضات.

على العكس من ذلك. نجد أنَّ «الخاصَّ» كما ندركه ليس هو نفي للعامِّ أو العكس، كلُّ واحد من هذين المفهومين يعني تحديداً إيجابياً ثابتاً لنطاق خاص، ومستقل عن النشاط البشريِّ دون أمل بالتوفيق بينهما، هذه الصيرورة بلا نهاية، والأشكال المتغيرة التي تتبناها عبر الزمن هي التي تصنع التاريخ.

لا يمكن لصيغة من هذه الصيغ أن تحلَّ محل الأخرى، ولا يوجد هدنة لتناقضاتها في معنى التطوُّر التاريخيِّ للبشرية أو للتقدُّم الفكريِّ للعقل، فالتناقض سيستمر باستمرار وجود الإنسان، طالما أنَّ مفاهيم [الخاصِّ والعام] و[العدوِّ والصديق] ينفي كلُّ واحد منهم الآخر، ولكنَّ هذا النفيَّ المتَبَادل هو مصدر الديالكتيك العمليِّ، وهو الذي يعطي بلا حدود النشاط البشريَّ الحقيقي.

كلُّ هذا يمكن فهمه بسهولة:

ما أن تقوم العلاقات المتبادلة لمفاهيم [القيادة والطاعة]، و[الخاصِّ والعام]، و[الصديق والعدوِّ] بلعب دور الأوليَّات، أي بدور الشروط المطلقة للجوهر حتَّى يكون طبيعياً أنَّ أحد هذه المفاهيم لا يخلي مكانه للآخر، حتَّى وهما في علاقة واحدة، وإلاَّ فقدا وظيفتهما كأوليَّات.

في النتيجة، طالما وجدت السياسة، سيظلُّ التضادُّ بين الخاصِّ والعام، وسنشهد على الدوام صراعاً مفتوحاً بينهما، لأنَّ السياسة غير قادرة على إنهائه طالما أنَّها تتغذَّى منه، لا يمكن تصوُّر سياسة بلا نزاع، وإلَّا فهي ليست سياسة: إلغاء التناحر بين المفاهيم في قلب الأوليَّة، أو التنافس بين هذه الأوليَّات يقود إلى إلغاء الأوليَّات نفسها، وبالتالي وضع نهاية للسياسة، بمعنى آخر، لا يمكن تصوُّر سياسة تحلُّ الخلافات بين المفاهيم والعلاقات الاجتماعية التي تتحكَّم بها نهائياً في المعنى الذي يظلُّ به الحلُّ قائماً في إلغاء وتجاوز كلِّ أشكال القيادة والطاعة، أو بالمعنى الذي تصبح فيه العلاقات البشرية علاقة صداقة، خاصَّة أو عامة.

نعم، هناك حركات فكرية وأيديولوجية تهدف إلى المصالحة والتوفيق بين المجموعات والعلاقات البشرية، ولكنَّ «علم الغيب» هذا ينحصر في زاويته الدينية أو

الأخلاقية، لا في عالم السياسة، وحين تتَّخذُ هذه الحركات السياسة كطريق يؤدِّي إلى هدفها [وهو أمر لا بدَّ فيه طالما أنَّ السياسة تظلُّ في قلب العلاقات الاجتماعية] فهي بالضرورة ستخالف هدفها المرسوم، وستتابع حياتها في تناقض تتوهم أنها الحلُّ له:

إنَّ تصوُّراً كهذا لا يعني عبثية في التفكير البشريِّ، ولكنَّه بلا مستقبل، وبدقَّة أكثر نستطيع تبريره فقط إذا أخذنا الإنسان من وجهة نظر لجوهر واحد كالدين [المسيحية] مثلاً، أو كالاقتصاد [كالشرعية التي تلغي منذ البداية السياسة، وتقصر وجود الإنسان على حاجاته المادية].

ولكن إذا ما نظرنا إلى الإنسان في كامل حقيقته المادية لا ككائن ديني، أو اقتصادي، أو تكنولوجي... سنرى أنَّ غاية نهائية كهذه تتحوَّل إلى «يتوبيا» خيالية لا يمكن تحقيقها!

ينتج عن كلِّ ما تقدَّم أنَّ الدياليكتيك المنفتح، كالذي تصوَّرناه يبدو بمظهرين:

- الأول أنَّ هناك الدياليكتيك الداخليُّ للجوهر الذي يتعلَّق بوصفه للظواهر.
- الثاني هو الدياليكتيك الذي يضع الجواهر في حالة تعارض مع بعضها، من ثمَّ يحدِّد معانيها.

نسميِّ الأول «الدياليكتيك التضاديُّ»، فهو يقابل داخل الأوليَّة المفهومين اللذين يشكِّلان علاقته: [القيادة والطاعة، الخاصَّ والعامَّ، الصديق والعدوَّ]، وكذلك يضع في مجالات أخرى [المقدَّس والمدنَّس، السيِّد والعبد، الكبير والصغير...] هذه المفاهيم في حالة تعارض.

ليس هناك من مفهوم بحدِّ ذاته، بل في نظامه الذي يجعله متعلقاً بضدِّه، وكنتيجة لهذا نجد أنَّه إذا ما نجحت فكرة العامِّ، لا في تحديد مجال الخاصِّ، بل في نفيه تماماً، فهذا يعني أنَّه ليست السياسة التي لم يعد لها سبب في الوجود فحسب، بل مفهوم العامِّ نفسه الذي سيفقد كلَّ حتمية له كي يضمحل، ويتلاشى في حالة لا يمكن وصفها.

يمكن إذن الاعتقاد بأنَّ الصراع القائم بين العامِّ والخاصِّ لا نهائي، وأنَّ الوجه الذي يبدو فيه اليوم سيتغيَّر على الدوام خلال مسيرة التاريخ، طالما أنَّه دون وجود هذا الصراع لا يمكن الحديث عن وجود السياسة: إنَّ التعارض بين الليبرالية والاشتراكية ينحصر فقط في تنافس ضمن شروط تاريخية معينة، أي أنَّ تطوُّر الاقتصاد نفسه، وكذلك تقدُّم التكنولوجيا، سيؤدِّي إلى نظريات جديدة تضمُّ شكل الصراع السياسيِّ بين الخاصِّ والعامِّ في حالة اضطراب دون أن تلغي العلاقة الجدلية بينهما كأوليَّات للسياسة.

نسمّي النوع الثاني للدياليكتيك بـ «التناقضيّ»، فهو يضع الجواهر في حالة تعارض مع بعضها البعض: الفنُّ والأخلاق، الدين والعلم، وفي الحالة التي نهتم بها هنا، يضع السياسة في مواجهة الاقتصاد والدين والأخلاق والفن...الخ!

هذا الدياليكتيك يحدِّد الشروط والمسائل المادية التي تختلف وتتنوَّع مع طبيعة العلاقات التي نستطيع إقامتها بين الجواهر، إنَّ العلاقة الجدلية بين السياسة والاقتصاد مثلاً يؤدِّي بنا إلى ما اتفقنا على تسميته «المسألة الاجتماعية»، هذه المسألة التي تجد جذورها في الجدلية بين جوهرين ليست إذن جوهراً بحدٍّ ذاتها، بمعنى آخر، تأخذ المسألة الاجتماعية مظهراً آخر حسب العلاقة التي نقيمها بين السياسة والاقتصاد، لأنَّنا حين نأخذ النظرية المعاصرة كمثال، سنجد أنَّ اللِّيبرالية والاشتراكية ليستا نظريات اقتصادية، بل هما نظريتان اجتماعيتان تحاولان بطرق مختلفة التوفيق بين السياسة والاقتصاد، إنَّهما منهجان يحاولان تنظيم علاقات الاقتصاد والسياسة تبعاً لنفس النظرية الاقتصادية، وهي الرأسمالية!

تتنوَّع العلاقة بين الجواهر حسب الأهمية التي تضفيها النظريات على كلٍّ واحد منها دون أن يمنع هذا من وجود الصراع بينها، لأنَّنا سوف لن نجد جميع البشر وقد اتفقوا على إعطاء الدور الأول للاقتصاد، أو للفنِّ، أو للعلم.. هناك نظريات تجاوزت شهرتها الآفاق حاولت ربط السياسة بالاقتصاد، وأخرى بالأخلاق، والثالثة بالدين.. الخ، بيد أنَّ تطوُّر البشرية أعلن قراره النهائيَّ بهذا الصدد: إنَّه الدياليكتيك التناقضيُّ الذي يعطي معنى لكلِّ جوهر، هذه المعاني تظلُّ قابلة للنقاش لأنَّها تتولَّد من صراع التراتبية في المعاني، لا لمعنى محدَّد أو مطلق للتاريخ.

إذا اقتصرت هذه الدراسة على تحليل الجواهر، فسوف نعتمد بشكل أساسي على الدياليكتيك التعارضيِّ الآنف الذكر، إنَّ الفصول القادمة سوف تحاول شرح مختلف المفاهيم التي تشكِّل من خلال علاقاتها الأوليَّات الثلاث للسياسة، وتبيِّن بوضوح كيف تتحكَّم بها جدلياً.

5 ــ تفرض كلُّ واحدة من هذه الأوليَّات جدليتها الخاصَّة التعارضية: علاقة [القيادة والطاعة] التي تفرض النظام جدلياً. وعلاقة [الخاصِّ والعامِّ] التي تقوم بدورها في تشكيل الرأي العامِّ، وعلاقة [الصديق والعدو] في مسألة الصراع التي لا حلَّ لها!

تلعب كلُّ واحدة من هذه الأوليَّات دورها المرسوم لها، ولكنَّه لا يكون أبداً محدَّداً بهذه الوظيفة أو تلك في عموم الحياة المادية للسياسة:

إنَّ ثنائية [القيادة و الحكم] تتحكَّم أكثر في الوحدة السياسية، بينما علاقة [الخاصِّ والعامِّ] تقوم بدورها في التنظيم، في حين أنَّ جدلية [الصديق والعدوِّ] هي ما تحفظ للمجتمع وجوده، أو أن تؤدِّي إلى اختفاءه عندما يندمج في وحدة سياسية أخرى!

تعريف القدرة السياسية

نتكئ على تعريف «ماكس فيبر» للقدرة كما فهمها، إنَّها تعني:

ـ «كلُّ إمكانية للنصر في قلب العلاقة الاجتماعية باعتمادها على إرادتها الخاصَّة، دون أن تعير اهتماماً لماهية هذه الإمكانية[1]».

هذا التعريف قد يكون وافياً، شريطة أن تضاف إلى شروحه الملاحظتان الآتيتان:

ـ الأولى هي أنَّ قوام القدرة يكمن في إرادة تُمارس على إرادات أخرى دون مقاومة.

الملاحظة الثانية أنَّنا لا نرى الإرادة التي تحرِّك القدرة كصفة منفصلة لفرد، ولكن بالتضامن مع مجموعة الأفراد التي تحرِّكهم في تلاحمهم معاً. هكذا تختفي القدرة في تشتُّت وبلادة الجماهير التي تقودها، فهي إذن ليست مجموعة إرادات غائبة ومنفصلة، ولكنَّها وحدة مكوَّنة من خلال العلاقة بين الإرادة المهيمنة، والإرادة الخاضعة لها، أو الراضية بهذه الهيمنة.

بهذا تتجلَّى القيادة كقدرة، لا تؤثِّر مباشرة في الأشياء على غرار الأنشطة الشاقَّة، ولكنَّها تلعب دورها في الإرادات الخاصَّة التي تنسِّقها كي تستطيع أن تطبِّق بشكل ملائم وفعَّال قوَّتها الفيزيائية والفكرية على المادة لتحويلها، أو تشكيلها.

لا تهدف القيادة عالم الأشياء إلاَّ من خلال تحوُّل في الكلام، وإشارات تسمَّى نظاماً، فهي ليست في علاقة مباشرة مع إرادات أخرى، وهي لا تميل إلى التنفيذ، أو للتطبيق العمليِّ أو التقنيِّ، ولكنَّها ذات نزعة إدارية وإشراف وتكتيك واستراتيجية، إنَّ رجل القيادة هو رجل نظام، لا عمل أو إنتاج، إنَّه هو الذي «يعمل العمل»!

أصبحت لدينا الرؤية واضحة في بعض الأشياء، ممَّا يجيز لنا أن نستخلص شيئاً من النتائج.

---

[1] وفي تعريف آخر «ماكس فيبر» أيضاً: «إمكانية فرض إرادة خاصَّة على سلوك الآخرين».

كحقيقة ظاهرة في طبيعة الكلام والإشارات التي تهدف القيام بالعمل، لم يعد هناك مشكلة بفهم السبب الذي يجعل من القيادة «افتراضية» لا فعلية، قابلية وإمكانية لا واقعاً عملياً، من زاوية أخرى، طالما أنَّ ظهورها الذي يرتكز على النظام يتوجَّه إلى المجموعة، فمن الطبيعيِّ أنَّ القيادة السياسية لن تكون امتيازاً أو حقّاً لعدد كبير من الناس، ولكن لفرد واحد، أو لأقلية صغيرة.

إذا كانت القيادة قدرة لإرادة خاصَّة تُمارس على الإرادات الأخرى الخاصَّة أيضاً، فالكلُّ لا يستطيع أن يحكم الكلَّ، لقد كان «روسو» على حقٍّ حين قال إنَّ الإرادة العامَّة:

ــ «لا تستطيع أن تحكم على رجل، أو حدث»[1]، هي قادرة على أن تريد كجماعة الوحدة السياسية فقط، هي التي تريد أن تكون وحدة سياسية، دون أي هدف آخر، وإلاَّ فهي لن تستمر، الشيء الهامُّ بالنسبة للتجمُّع، بما فيه المجموعة السياسية ليس أن تكون الوحدة هكذا ببساطة، بل أن تقوم بفعل شيء، فنقول: «الاتحاد قوَّة»، والحقيقة أنَّ هذه المقولة خاطئة إذا فهمنا منها بعض الأشياء غير الفعالية عبر التراكم الكميِّ للوسائل الفيزيائية.

إذا استخدمنا كلمة «القوة»، كما نفعل عادة، بدل كلمة «القدرة» علينا القول بهذه الحالة: القوَّة تصنع الاتِّحاد، هي تجربة عامَّة أنَّ تجمُّعاً دون رئيس، دون أعضاء قادة، دون «قائد» بالمعنى الحرفيِّ يتلف في الجمود والسلبية، إلا إذا تحوَّل إلى عنف خالص يقضي عليه.

لا معنى لوجود هيكل سياسي دون أن تكون له أهداف سياسية ومن أجل تحقيقها لا بدَّ من وجود حكومة، أي جهاز قيادي يأمر، وينسِّق، ويقوِّم، ويشجِّع، ويحمي..

إنَّ كثرة الحركة لا تعني العمل، على الرغم من أنَّها تهيئ له أحياناً، فإقامة دولة، أو حزب مشروع عظيم، غير التجمُّع الجماهيري الذي لا طائل منه.

لا توجد دولة إلاَّ بالتنظيم حسب مبدأ تراتبي للقيادة، وحين تبدو القيادة هذه متردِّدة، غير حاسمة يتعرَّض الهيكل السياسيُّ للاضطراب والخوف، ويصبح عاجزاً،

---

[1] J. J. Rousseau, Du Contra social. Liv 2.

ج - ج - روسو «العقد الاجتماعي - الكتاب الثاني».

مشتّتاً، في حين تتطوّر الجماعات والزمر التي سرعان ما تتشكّل، فتنقسم وتتفتت في الفوضى والحرب الأهلية، إنَّ اللّوحة تقليدية تماماً، فهي قد رُسِمت من قِبلِ غالبية علماء السياسة، أو المراقبين السياسيين، باستثناء «الفوضويين»، فلا حاجة إذن لرسمها مجدّداً.

إذا كانت القيادة تعني قدرة إرادة خاصَّة بفرض نفسها على جماعة، سيكون هناك على الدوام قيادات وحكومات ما دامت الجماعات السياسية المستقلّة، وما أمل البشرية ببناء مجتمع واحد، يضمُّ كلَّ البشر تحت قيادة واحدة سوى حلم عبثي لا علاقة له بالمنطق، رغم هذا تشكّل الطموحات السياسية التي تبحث عن مكان لها بدلاً عن التناحر من أجل القيادة عقبة لا يمكن تجاوزها.

كذلك يجب النظر إلى العقل البشريِّ الذي بطبيعته يعتبر مصدراً للانقسام السريع للوحدة التي صنعتها القدرة:

- أن نفكّر، يعني أن نحكم، كما يقولون!

بلى! ولكنَّ التفكير يعني أيضاً التمييز والإدراك، كما يعني أيضاً الفصل والتفريق.

ولأنَّ التعدُّدية وتضارب الغايات وراء إرادات البشر فهم لن يستطيعوا التوصُّل يوماً إلى الاتّفاق حول سموٍّ ورفعة هذه الغايات أبداً! في الحالات البعيدة الاحتمال لاجتماع الآراء حول تفوُّق غاية على أخرى، يتصارع البشر حول الوسائل الأفضل، والمناهج الأكثر فاعلية ممّا يغذّي طموحات القدرة في الانطلاق نحو أهدافها.

إنَّ التفوُّق والسيادة والسلطة التي تقدّمها القدرة حالة لها نتيجة طبيعية، وهي أن تجعل من القيادة ظاهرة هيمنة وتسلّط، وهذه الحالة لا تقتصر على السياسة وحدها رغم أنَّها متطابقة معها تماماً، فهي واضحة في المجالات التي نلاحظها كالاقتصاد والدين، والتعليم، وحتّى في المجال الفنيِّ والثقافي، وهو ما عالجه بصواب «ماكس فيبر» في المقاطع التي تبحث الفرق بين [القدرة والتسلُّط]، والذي هو ظاهرة لها.

- ما الهيمنة في النهاية إن لم تكن الانتشار في «الديمومة»، والتمدُّد في المكان الذي نجحت القدرة فيه بفرض نظامها مهما كانت الوسائل التي تتبَّعها للوصول إلى تفوقها وسيادتها، إنَّ أسس القدرة هي نفس الأسس التي تستند عليها الهيمنة تماماً.

نحن نعلم أنَّ «ماكس فيبر» اهتمَّ كثيراً بهذه المسألة، ونعلم أيضاً أنَّه فرَّق بين أنواع ثلاثة للهيمنة.

- هبة لدنية من الله.

- تقليدية.

- شرعية.

مع هذا، يظلُّ هذا التصنيف الملائم بعيداً عن الشمولية والاستيعاب، فهو لم يأخذ بالحسبان العمق الذي أخذه منذ عشرات السنين كقيمة متصاعدة، وهي الشكل الأيديولوجي!

في الحقيقة، إنَّ ماهية القدرة والهيمنة متنوعة جدًّا، فهما ذات طبيعة عقلانية ولا عقلانية، كما أنَّهما بعيدتان عن كونهما سياسة بالمعنى الخالص، فالمصلحة والعوامل الاقتصادية تلعب نفس الدور الذي يلعبه الدين والأخلاق تبعاً للعصور، أحد هذه العوامل يحجب العوامل الأخرى، فتبدو ثانوية تدور في فلكه.

يبدو أنَّ الأهم هو الإحاطة بمظهر آخر من المسألة، وهو الذي يتعلّق بشكل مباشر بمفهوم القيادة نفسه، في كلِّ أشكال الهيمنة، وفي جميع مصادر القدرة والحالات، ترافق الخشية القيادة ليس كعامل مساعد طبيعي فحسب، بل كملجأ نهائي لها عندما تتعرَّض إلى الزوال. هنا تكمن المسألة الكبرى، وهي أنَّ السلطة السياسية عملت جاهدة، ومنذ البدء، كي تظلَّ هي المُؤْتَمَن الوحيد الشرعيُّ على المجتمع. هي تأخذ الصورة، حسب الأزمنة، التي تبدو فيها مرَّة كسلطة قسرية، صلبة، عنيدة، ومرة أخرى متسامحة صبورة، وهي تستخدم العنف كوسيلة أحياناً، وأحياناً تلجأ إلى العقوبة التي يفرضها القانون، ولكنَّها في جميع حالاتها لا تستثني استخدامها لهذه العقوبة كتهديد على الأقل. إذن طالما أنَّ القيادة أوليَّة سياسية، وأنَّ القدرة تتمثَّل في فرض إراداتها على الجماعة باستخدامها التهديد ضدَّ مناهضيها، فالسياسة كانت، وستظلُّ أبداً هيمنة الإنسان على الإنسان، وقهره له.

إنَّ القيادة كظاهرة للقدرة مبدأ للحركة أيضاً: فهي تصنع وتبدِّل العلائق الاجتماعية، طبعاً هناك النزوع إلى المحافظة على الوضع القائم، والمتمثِّل في كلِّ أشكال الأنظمة الشمولية والديمقراطية على السواء، والذي يحاول الإمساك بزمام المبادرة، والتجديد، لأنَّ الشروط العامَّة للجماعة تتغيَّر بلا انقطاع، لذا عليها أن تجدَّد وتصلح، وتتبنَّى الوسائل الجديدة في نظامها القائم كي تواكب قاطرة التطوُّر التي لا تتوقف.

إنَّ التغييرات السياسية التي تقوم بها القيادة عامة ما هي سوى نتيجة وأثر للمجالات الأخرى في الحياة الجماعية كالاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية التي تقوم هذه التغييرات بدورها في لعبة الحياة السياسية، علينا ألاَّ نغفل أنَّ القيادة تؤثِّر في العلاقات الاجتماعية، أي في الوفاق القائم بين البشر الأحياء في قلب الجماعة، لا في علاقات الأفكار والمفاهيم، وإن هي تحدث أحياناً بشكل عرضي.

يجب ألاَّ يقودنا هذا إلى استنتاج خاطئ بعدم فائدة الأفكار في السياسة، بل على العكس تماماً، إذ أنَّ دراسة متفحصة للعبة الجدلية بين الفعل والنظرية السياسية، بين المحاكمة الملزمة، والمحاكمة المنطقية، هي بمثابة نقطة انطلاق لفهم ما يحدث.

نستطيع إذن أن نفهم الفرق في معنى المفاهيم السياسية، وعالِم السياسة. إنَّ عالِمَ السياسة يستنبط المفاهيم على شكل شبكة معقّدة من العلاقات تهدف إلى الإدراك الكامل لحقيقة الأشياء، بينما لا يرى رجل السياسة فيها سوى وسيلة للفعل والإدارة التي يبدو فيها المحتوى بسيطاً ومفهوماً على قدر الإمكان، شعاره لا يقبل الشكّ ولا الحدس، ولا التناقضات، صفة التحليل النظريّ والبحث. إنَّ العمل السياسيَّ لا يتحمَّل النقاش في مشروعه، فهو يطالب بالانتباه الدائم على المعطيات، والتغييرات المفاجئة للوضع، والتعقيدات التي تتوالى خلال العمل، وكذلك غنى في الأفكار، ودقَّة في التحليلات التي قد تشلُّ ديمومة الجهد.

لا يواجه المنظِّر السياسيُّ في مفاهيمه عقبات سوى عدم الإمكانية المنطقية، ومع هذا فهو يستطيع أن يمضي بمبادئ نظريته دون خطر حتَّى نتائجها الأخيرة، بينما يغامر رجل السياسة، بخصوماته مع الآخرين، أي مع الإرادات الأخرى، والمصالح الناجمة عنها بنفسه، وبالجماعة في حدوث التناقضات في العمل الذي يقوم به. أخيراً، وفي جملة واحدة نقول إنَّ الفرق بينهما هو الفرق بين الشرح والتطبيق.

ولكنَّ رجل السياسة نفسه قد يكون منظِّراً في السياسة هو الآخر، ولكنَّه لن يكون بالضرورة رجل سياسة باهر لأنَّه منظر سياسي، أو عالم اجتماع.

نستطيع في نفس سياق الأفكار دراسة اللُّعبة القائمة في تبادل الأفكار حول العمل السياسيِّ، والعمل في الأفكار السياسية نفسها.

كلُّ سياسي يستلهم فكره من فلسفة يُبَسِّطها، ويشوِّهها أحياناً تلبية لحاجات العمل السياسي، إنَّه ينتمي إلى «عائلة فكرية» تساهم النظرية فيها بتوجيه الجهود، وإقامة التلاحم في عدم اتِّساق قراراته.

في الجانب الآخر، يفتح الحدس العمليُّ، والفطنة عند رجل السياسة آفاقاً جديدة، يحاول منظِّروا السياسة أن يجدوا لها مفاهيماً فيما بعد:

- ألا يحدث أحياناً أن يتصرَّف السياسيُّ كما ينبغي دون معرفة، أي دون أن يمتلك الوعيَّ الواضح لإمكانيات المستقبل هو أصلاً مبدأ مشروعه؟

من حيث المفهوم، المهمُّ هو تحديد طبيعة العلاقات التي تقوم بها القيادة كقدرة بين أعضاء الجماعة الواحدة، هي علاقات واتِّفاق وعرف وقانون وتنظيم، ممَّا يعني في الحالة الأولى علاقات مُتَّفق عليها ضمنياً، وهي في الحالة الثانية علاقات صريحة وقسرية يضمنها الاستخدام الممكن للتهديد.

هذه العلاقات سواء أكانت اتِّفاقية أم قانونية فهي تظلُّ خارجية بالنسبة للبشر، أي أنَّها تتعلَّق بالتعامل بينهم فقط، لا فيما يخصُّ خصوصيَّاتهم الشخصية، إنَّها إذن علاقات موضوعية، إيجابية، يمكن تحديدها شكلياً واجتماعياً، قابلة للتحوُّل والتنظيم، فهي مثل كلِّ العلاقات السياسية! في النهاية، ماذا يعني أن يكون الفرد ديمقراطياً؟

هو الذي ينطوي على الأشكال المختلفة للحريَّات العامَّة في العلاقات الخارجية بين البشر الذين يعيشون في قلب المجموعة الواحدة، إنَّها ليست حالة روحية، ولا قاعدة إلزامية للسلوك الفرديِّ في القضايا الشخصية للعائلة، أو للوظيفة، أو للصداقة، وإلاَّ فكثير من الناس الديمقراطيين الحقيقيين لا يستحقُّون هذا اللقَّب.

هذا يعني وضع الديمقراطيَّة في مكانها الطبيعيِّ كنظام سياسي، وذلك لتجنُّب الوهم الذي تقع فيه بعض الديمقراطيات التي تلحق الأذى والضرر بالديمقراطية نتيجة لهذا الوهم.

هذا لا يمنع القيادة بطبيعة الحال من التدخُّل في العلاقات الداخلية لحياة الأفراد أو للحصول على رضاهم، أو باتِّخاذها موقف المربِّي والمعلِّم لإصلاحهم. بمعنى آخر، لا تكتفي القيادة بتغيير العلاقات الخارجية بين البشر، ولكنَّها تريد أحياناً تغيير البشر أنفسهم، هذه المحاولة المستمرَّة من قِبَل السلطة السياسية تستند بالأحرى على تقليد فلسفي طويل يصل إلى «سقراط»، وجدت مناصريها ذوي الفعالية الخاصَّة في التيارات المختلفة للفكر الحديث الذي ينكر الطبيعة البشرية تحت غطاء فلسفة التقدُّم، أو التاريخ.

لقد تكوَّن هذا الادِّعاء من بعض المفاهيم التعليمية الغريبة التي توكل إليه مهمَّة تغيير، وتشويه الطبيعة البشرية، بدلاً من عونها على استكمال عناصرها في مجموعها البشريِّ [يتعلَّق الأمر هنا بالحفاظ على شكل الإنسان الطبيعيِّ، لا تشويهه]، فهي إذن تتشبث خاصَّة بوهم خطر، هذه تحديداً إحدى صفات الاستبداد، باختيار شكل الحياة للفرد باسم السياسة، وبحجَّة توجيهه، وقيادته للأفضل، أي فرض مذهب أو عقيدة عليه، ومن ثمَّ إخضاعه للسلطة، هذا لا يعني إنكاراً لبعض القيم التعليمية للسياسة، ولكنَّ هذه الصفة لا تتفوَّق على الصفات التي تتَّصف بها النشاطات الأخرى كالعلم، والفنّ، والدين، شريطة أن تمارس كلَّ واحدة منها بنفس الروح، بدقَّة أكثر، ليس هناك من ميل أو نزوع تعليمي بالمعنى الخاصِّ للسياسة، ولكنَّها يمكن أن تتَّخذ موقفاً تعليمياً لكلِّ فرد يفكِّر أو يتصرف بشكل سياسي، مهما تكن المكانة التي يشغلها في التراتبية الاجتماعية.

كما أنَّ السياسة ليست ذات ميول تعليمية بشكل مباشر، كذلك القيادة، فهي ليست بذات نزعة علمية أو أخلاقية مباشرة ليس معرفة الحقيقة من اختصاص القيادة، ولا معرفة الخير، أو الشر، فهذه مهمَّة تعود إلى اختصاص الجواهر الأخرى، كالعلم والأخلاق دون اعتبار لصراعاتهم الممكنة مع القدرة السياسية، إنَّ دور القيادة سياسي بحت، يتضمَّن الحفاظ على النظام وتلاحم الجماعة عبر الوسائل الرسمية والدفاعية الملائمة، هي إذن قدرة السلطة [المعيار الحقيقي للقيادة]، لا الحقيقة والجمال والتقوى[1].

لنتكلَّم إذن بشكل واقعي: نحن نأمل أن نرى في اليد البيضاء لوزير مالية ميزانية الدولة، ولكن إذا كان لا بدَّ لنا من اختيار مرشح لوزارة المالية بين رجل يتمتَّع بموهبة عظيمة، ولكنَّه قد يستفيد شخصياً من قدراته كوزير، وبين مرشح آخر معروف بنزاهته واستقامته المثالية، ولكنَّه متواضع الموهبة والطاقة، فالاختيار سياسياً يقع على الأول، ذلك لأنَّ ازدهار الجماعة الاقتصاديِّ والماليَّ أكثر أهمية من الشرف والنزاهة لرجل:

---

[1]) I. «It is not wisdom, but authority that makes a law», disait Hobbes dans UN Dialogue between a Phitosopher and a Student of the common law of England.

«هوبز»: في حوار بين فيلسوف وطالب في كلية الحقوق البريطانية يقول فيه: «ليست الحكمة التي تصنع القانون، بل هي السلطة».

ـ ما قيمة الحكايا الغريبة، من وجهة نظر سياسية، لعشيقات «تالليراند[1]» بالقياس إلى مهارته الدبلوماسية التي قدَّمت الفوائد الجمَّة للدولة؟

إنَّ المشكلة هنا ليس في احترام، أو احتقار الصفات القائمة على التقشُّف والزهد، أو الفضيلة عامَّة، بل في النظر إلى ما تقدِّمه هذه الرؤية أو تلك من خدمة للمصلحة السياسية.

إنَّ ما يُطْلَب من رجل القيادة، ليس فقط معرفة صنع السلام، أو الحفاظ عليه، ولكن أيضاً أن يكون قادراً عند الضرورة على التعامل مع الحرب. هناك بعض التراجيديا أحياناً في قَدَر رجل الدولة: عليه معرفة كيف يكرِّس نفسه في ديمومة الفعل السياسيِّ، مع احتمال أن يموت من أجل خلاص البلد، في كلِّ لحظة يجد نفسه على الرغم من الحذر والحيطة في مواجهة وضع يصعب عليه كالهياج الشعبيِّ، أو الفتنة الداخلية مثلاً، ممَّا يضطرُّه إلى استخدام القوَّة العامَّة والعنف كإجابة على العنف الذي يواجهه، إنَّ عدم العنف هو مجاهرة عقائدية قد تخدم كوسيلة سياسية، ولكنَّها لا تستطيع أن تقدِّم برنامجاً سياسياً.

مهما يكن من أمر، فإنَّ القابلية والكفاءة في القيادة تعني القدرة على إظهار صفاتها السياسية في جميع الظروف، لا في الأحوال الخاصَّة للسلام أو التقدُّم الاجتماعيِّ فقط.

إذا كانت القدرة ميِّزة من ميِّزات القيادة، فإنَّ رئيس الدولة إذن ليس مجرَّد مرشد بسيط، على الرغم من الصلات المشتركة التي تستخدمها الصيغ الغربية كالفوهرر، أو الدوق.. الخ!

يقود المرشد مرافقيه حيث اختاروا المكان، وقرَّروا الذهاب إليه. إنَّهم لا يشكُّون به لأنَّه يعرف الطريق جيداً، على العكس من القائد الذي يتبع حدسه الخاصَّ، ويبحث مع أعضاء مجموعته عن الطريق السليم، ولكن هو من عليه أن يختار في النهاية بدلاً عن الذين وضعوا ثقتهم به، من هنا تأتي الصفات التي لا تقبل التداول لجميع أفعال القادة: إنَّهم يحدِّدون قدر المجموعة بطريقة حاسمة!

---

[1] شارل موريس تاLليراند: رجل سياسي فرنسي دارت حوله الشكوك، إذ يرجع أصله إلى أسرة عريقة، سقط في الرابعة من عمره وكان عليه أن يمضي حياته بقدم عرجاء، ولكنَّه شقَّ طريقه السياسيَّ بكلِّ ثقة فتقلَّد المناصب الهامَّة كنائب في الجمعية التأسيسية، ووزير الخارجية في حكومة بونابرت، وسفيراً لفرنسا... الخ، اشتهر بحبه للنساء اللواتي رافقنه طيلة حياته.

لا أحد يعلم سلفاً ما إذا كان الطريق الذي وقع عليه الاختيار يقود إلى النجاح أو الفشل، مع هذا فالجماعة السياسية تستفيد مرَّة، وتعاني أخرى من هذا الاختيار.

دون أحكام مُسْبَقة حول التحليل اللّاحق للعمل السياسيِّ، يجب أن ندوِّن هنا أنَّه لا يصطدم فقط بالمصاعب المتوقعة، بل بالعقبات والظروف اللّا محسوبة عبر تطوُّره بالذات، إذ يمكن أن نتكلَّم عن نوع من «لعنة» قد تقع على القيادة!

نادراً ما يصيب الفعل السياسيُّ الأهداف منذ البداية: النجاح الأخير غير ما نتوقعه مبدئياً، بهذا تؤثِّر العلاقة الداخلية للقدرة مع «الممكن» بعمل القيادة الاحتماليِّ، وتؤكِّد بطريقة غير مباشرة على العشوائية في كلِّ قرار. بمعنى آخر، لا بدَّ من وجود قيادة، ولكن ليس هناك من ضرورة لتوجُّهها، إنَّ «نابليون» لم يكن ضرورة، بل قَدَرٌ حطَّ على الأمَّة آنذاك.

سقراط وكاليكليس

هو «أفلاطون» الفيلسوف الذي رأى جيداً كلَّ مظاهر المشكلة، ولكنَّه طرحها عن طريق حوار مع «كاليكليس»، من الملائم إذن محاولة تحليل هذا الحوار بين «سقراط» و«كاليكليس» بطريقة قد لا تكون اعتيادية.

عادة ما يتناول شارحوا الجزء الثالث لـ «كورجياس» بهزء وسخرية استياء «كاليكليس» الناجم عن حجج «سقراط» وبراهينه التي احتفظ بها «أفلاطون» جيداً. ما هو صحيح هو الحوار الحقيقيُّ السقراطيُّ، لأنَّ نيَّة «كاليكليس» بعدم فهم موقف «سقراط» لا تشبه سوى نيَّة «سقراط» بعدم فهم «كاليكليس»! وهو ما يؤكِّد الصراع الأبديَّ بين الفلسفة والسياسة، وكذلك بين ما نسميه «المنهج البرهانيُّ» والآخر «الإلزاميُّ» الذي قسم منذ البدء الفلسفة السياسية.

يرى «سقراط» السياسة بشكل أساسي من زاوية العلاقة بين المعلِّم والتلميذ، في حين أنَّ «كاليكليس» يضع في المقدِّمة العلاقة السياسية الخاصَّة [القيادة والطاعة] على شكل تضاد وتنافر بين البرهان المنطقيِّ، والإلزاميِّ. لنأخذ بدورنا هذا الحوار حتَّى اللَّحظة التي قطعه فيها «كاليكليس» بعدم الإجابة على تساؤلات «سقراط»، فقط لكي يرضيه، وهذا أفضل ما يمكن أن نقدِّمه لأحد.

طبعاً، سوف لن نقوم بشرح أدبي لهذا الحوار، ولكنَّنا سنحاول فهم الموقف الفكريِّ لكل منهما.

يمكن اختصار فرضية «كاليكليس» بالآتي:

1 ـ إنَّ تقنية «سقراط» ترتكز على تشوُّش واضطراب في النوعية، أو الجواهر، ممَّا يؤدِّي إلى خلط في المفاهيم بين الحقيقيِّ والخير والجمال وكذلك بين العلم والأخلاق، وهكذا يخلط «سقراط» بين الطبيعة والقانون، حيث يبدو ماهراً في إجاباته حول القانون في الوقت الذي نسأله فيه عن الطبيعة وبالعكس، ولهذا السبب فهو يرفض التفريق بين السياسة والأخلاق، ويستبدل الصيغ الأخلاقية بالمسائل السياسية.

إنَّ القانون عند «كاليكليس» هو اتفاق بين عدد كبير من البشر يعتقدون أنَّهم وجدوا فيه الوسيلة التي يدافعون بها عن أنفسهم.

من وجهة النظر هذه، يمكن تبرير المساواة بين الأفراد، واعتبار الطموح حالة تدعو إلى الخجل.ومع هذا، من الطبيعيِّ من وجهة نظر سياسية أن يحاول الفرد التحرُّر من ربقة المساواة الخاملة، ينتج عن هذا أنَّه إذا كان مخجلاً ارتكاب فعل بمنظور الأخلاق فتحمُّل هذا الفعل هو أيضاً مخجل في ميزان الطبيعة أو القدرة.

بتحويلها إلى صيغة أكثر حداثة تصبح فرضية «كاليكليس» كالآتي:

ـ هناك فرق جوهري بين القانون والطبيعة، أو بين الأخلاق والسياسة، لأنَّ كلَّ واحدة منها ترتكز على «أوليَّات» مختلفة.

بالنسبة للقانون، والذي هو التعبير عن الإرادة الحرَّة، والذي يقبله الجميع، ارتكاب الظلم فعل سيء يعاقب عليه القانون، ومع هذا، توجد هناك ظواهر خارجة على القانون، كالقدرة والسياسة.

عندما يشعر البرجوازيُّ بأنَّه قوي بما فيه الكفاية، يقوم بثورته ضدَّ النظام القائم، دون أن يعير اهتماماً للعدالة، لأنَّه يرفض أن يتحمَّل الظلم، ورؤية من هو أضعف منه يوجِّه السياسة العامَّة.

كذلك البروليتاريُّ الذي يستشعر القوَّة، فهو يقوم بالثورة دون الالتفات إلى الأخلاق أو القانون لنفس السبب، ورفض الظلم!

في كلِّ الأحوال، نتابع إدانتنا لخرق العدالة والقانون العامِّ، ولكنَّ هذه الإدانة لا تعيق سلوكنا، نفترض أنَّه من العدل أنَّ القويَّ أفضل من الضعيف، أو كما قال «كاليكليس»: إنَّها القدرة من تقرِّر من هو الأفضل!

2 ــ هذا ما كان من أمر «كاليكليس»، فتعريف السياسة يجب أن يلمَّ بخصوصيتها تماماً.

قد يبدو أنَّ رجل السياسة غبياً في عينيْ الفيلسوف، والعكس بالعكس، طالما أنَّهما ينطلقان من «أوليَّات» مختلفة، ومع هذا، يجب ألاَّ نلغي طبيعة السياسة والقانون الذي يحكم المدينة باسم الأخلاق الفلسفية.

بمقتضى جوهر السياسة، هناك الذين يَحْكُمون، والذين يطيعون، وهم دائماً يمثِّلون الأكثرية، ولكنَّ القيادة ليست من اختصاصهم، فالعدالة، أو الحقيقة السياسية تفترض القدرة في قيادة الأقوياء للضعفاء، وممارسة تفوُّقهم عليهم، فلا وجود إذن لعلاقة ضرورية بين الفضيلة الأخلاقية للإنسان، وقدراته السياسية.

لا يتضمَّن النشاط السياسيُّ في حالة من الأحوال نقاشاً حول السياسة، لأنَّه يفرض مشاركة الجماعة في حياة المدينة.

صحيح أنَّه يمكن ـ فلسفياً ـ تبرير حقِّ الأكثرية في القيادة، ولكن عملياً، لا يصمد المنطق أمام تجربة الوقائع:

نستطيع أن نسأل بأيِّ حق غزا «إكزيرسيس» اليونان، كما فعل الكثيرون، وسيفعلون دائماً في ظروف أخرى؟

يخرج هذا السؤال عن إطار الأخلاق، والقانون بالمعنى الحرفيِّ، فلا جواب يمكن إعطاؤه، طالما أنَّ «إكزيرسيس» أجاب بنفسه عليه:

ـ «تبعاً لطبيعة القانون»! يعني تبعاً لطبيعة قانون السياسة والقدرة[1].

هذا هو مفهوم «كاليكليس» الذي كان همُّه الوحيد وصف الظاهرة السياسية في حقيقتها المرعبة، لأنَّه لم يكن في حال من الأحوال يدافع عن نظام بعينه.

3 ـ أخيراً، يعطي «كاليكليس» شرحاً دقيقاً وعميقاً لمعنى السياسة لم يدركه المفسِّرون، رغم أنَّهم يعودون إليه في حالتين:

على الثقافة التي تستحوذ على «الأشبال» لتعليمهم بالقوَّة احترام المساواة والعدالة التي سيحتقرونها فيما بعد!

في مرحلة الطفولة، هذه التربية [التي يخلطها «كاليكليس» بالفلسفة] مفيدة فعلاً، ولكن من الغباء الاستمرار بفرضها إلى سنِّ الرشد، حيث يجد الإنسان نفسه في مواجهة حقائق الحياة.

ما يريد «كاليكليس» أن يقوله إنَّ السياسة تختلف عن الفلسفة بخضوعها إلى قانون [القيادة والطاعة]، لا إلى قانون العبد والسيِّد، بمعنى آخر، السياسة عمل الراشدين، فهي ليست لعبة طفولية، أو تعليمية، لأنَّ السيِّد يفرض سلطته بتفوُّقه المعرفيِّ الذي لا يناقشه الطفل، هذا الكائن الصغير الذي يعتقد كما علَّمناه بوجود عالم بشري يسوده العدل، والحقيقة، والشرف.. الخ!

---

[1] يقول «سبينوزا» في بحثه السياسيِّ، ترجمة أبون، الفصل الثالث:
ـ«إذا قرَّرت مدينة إعلان الحرب على مدينة أخرى، باستخدامها وسائل ذات فعالية قصوى لإخضاعها، فهي تمتلك الحقَّ بذلك، طالما أنَّها تملك الإرادة».

نُعَلِّمُ الطفل حبَّ الحقيقة، والخير، والجمال، وكراهية الشرِّ والزيف والبشاعة، ولكنَّه ما أن يصل إلى سنِّ الرشد، حتَّى يدرك أنَّ الحقيقة تختلف تماماً عن التربية التي تلقَّاها.

ليس صحيحاً أنَّ الوعيَّ كافٍ للنجاح، وأنَّ الفضيلة تأتي ثمارها، والخير يقهر الشرَّ، والعدالة ستظلُّ قانون المجتمع، والظلم يستوجب العقاب، والذكيُّ ينجح قبل الكسول، والعبقرية تفرض وجودها والاعتراف بها لدى معاصريها.. الخ.

كلُّ ما نراه هو عكس ذلك، فالأقوى من يفرض نجاحه [مهما كان المجال، دون اهتمام بالوسائل] فالعلاقات، والتجمُّعات، والمحسوبية تتلقَّى الدعم من حزب، أو نقابة، إذ نشهد الصراع في كلِّ مكان، والتنافس الذي يسود الجميع، إنَّ كلَّ واحد منهم يبحث عن النصر للقضية التي يعتبرها الأجدر في القيادة.

إنَّ قانون عالم الرشد هو في خدمة الأقوى، لا الحقيقة أو الخير أو الجمال، فالذي يحكم ليس بالضرورة هو الأذكى، والأكثر حكمة وعدالة وأخلاقاً، ولكنَّها الشخصية التي نجحت في فرض نفسها عن طريق القوَّة:

تخضع القيادة بدورها لقانون خاص بها، لا لمعايير أخلاقية أو تشريعية، تلك هي حقيقة عالم الكبار، أي حقيقة السياسة حسب التجربة والتاريخ، نفهم منذ بداية حواره مع سقراط «كاليكليس» حين طرح السؤال التالي:

ـ أيعني «سقراط» ما يقول أم يمزح؟ لأنَّه إذا كان صحيحاً ما يقوله، فإنَّ بلبلة واضطراباً ستودي بالحياة البشرية!

في مواجهة موقف «كاليكليس» الجليِّ، استهلَّ «سقراط» أسئلته بنفس منهجه المعتاد، كي يشرح موقفه الخاصَّ، يحدِّد منذ البدء نقطة «تُسَفِّهُ» كلَّ ما تقدَّم في الحوار، ذلك أنَّ المهمَّ ليس معرفة الحقيقة، ولكنَّ تحديد ما يجب فعله، فالعلم الحقيقيُّ هو في معرفة كيف يجب أن نكون.

لقد تكلَّم «كاليكليس» عن القدرة كحقٍّ للأفضل بين البشر، يعني بين الأكثر قدرة في إدارة المدينة، وهو بنفس الوقت أرفق مع الكلمة «الأفضل» مفهوماً أخلاقياً أعلى سيحاول «سقراط» الاستحواذ عليه.

منذ البداية، بدا «سقراط» كمَنْ ينقل الحوار إلى الظاهرة السياسية بسؤاله «كاليكليس» حول مفهوميْ [الأفضل، القويِّ] في محاولة منه لتقريبهما من الفكرة الكميَّة للقوَّة، سواءٌ من حيث العدد؛ أو المظهر الجسمانيِّ، ممَّا استدعى جواباً جافَّاً، وذريعة باهتة تقدَّم بها «كاليكليس»:

- «أنت تتفوّه بحماقات يا «سقراط»، فأنا لم أخلط أبداً بين القدرة، والقوّة»!

ينتهز «سقراط» هذه المماحكة الأولى كي يغيِّر موضوع الحوار تماماً حول القدرة وجوهر السياسة، إلى مفهوم «الأفضل»، فيتظاهر أولاً بمماثلته مع المهارة التقنية ـ الاقتصادية مما أثار غضب «كاليكليس»، الذي انطلق بقوله:

- « لا مجال هنا للكلام عن المعيشة والأسماء والأطبَّاء والإسكافيين والطبَّاخين، ولكن ما يجب أن نتكلَّم عنه الآن هو السياسة»!

يقرِّب «سقراط» إذن مفهوم «الأفضل» من مفهوم «الشجاع» في محاولة ساخرة لاستدراج «كاليكليس» الهائج:

- «أكرِّر لك يا «سقراط»، أنَّ المسألة تتعلَّق بالمسائل العامَّة والقوة».

أخيراً، يثير «سقراط» فكرة [الاعتدال، واللّذة] على أرضية «ما علينا أن نكونه»، والأخلاق التي لم يتخلَّ عنها حتَّى النهاية.

في الوقت نفسه، يبدأ «كاليكليس» باللّغو، ويبدأ وقد نفذ صبره بازدراء أطروحات «سقراط» واحتقارها، ويقرِّر عدم الردِّ سوى شكلياً على أسئلته، بعد أن يطلب منه «كورجياس» أن «يستسلم» لمنهج «سقراط» وطريقته، دون أن يقتنع بها، أو أن يدينها. أخيراً، يتخلَّى «كاليكليس» وقد تعب من هذا الحوار ذي المعنى الواحد.

منذ الآن، يجد «سقراط» الطريق مفتوحة أمامه لكي يشرح المفهوم الذي يرتكز أساساً على جعل السياسة ترتدي ثوب الأخلاق، وذلك بإعطاء رجل السياسة مهمَّة تحسين، وإصلاح الأرواح البشرية، مؤكِّداً أنَّ نظريته هي الوحيدة الصحيحة بين النظريات، ويبدأ بإدانة رجالات «أثينا» الزعماء، الذين بنوا الأسوار وأعدُّوا وسائل الهجوم والدفاع، مبدياً اهتماماً بسيطاً بهدف السياسة الخاصِّ، وداعياً إلى حماية المواطنين، ودعم تلاحمهم الاجتماعي.

ولكي ينهي حواره، يعلن أنَّه أحد الأخلاقيين «الأثنيين» القلائل، بل الوحيد الذي استخدم الفنَّ السياسيَّ الحقيقيَّ، وذلك بفهمه ليس كخدمة للعموم فحسب، ولكن كاهتمام خالص بالبراءة والنقاء عند الفرد، وبالاندماج الأخلاقيِّ للمثقف!

كان قد مرَّ وقت طويل منذ أن رفض «كاليكليس» الحوار مع «سقراط» الذي داهمه بمكر وحيلة:

- «أجبني «كاليكليس»، أيُّ المواطنين أفضل برأيك الآن»؟

يجيبه «كاليكليس» بإعادة السؤال نفسه:

- «وأنت يا سقراط، برأيك، أيُّ المواطنين هو الأفضل»؟

إنَّ ما نلاحظه في موقف «كاليكليس» هو تشبثه بوصف السياسة، دون أن يشوّهها مع الواقع، أي بإدراك جوهرها، مع تجنُّب تغيير السؤال بشرحه من خلال المبادئ الغريبة عليه، كالاقتصاد والأخلاق، هذه هي نقطة الضعف في المسألة، فـ «سقراط» لم يفوِّت هذه الفرصة، وكان محقّاً بذلك.

أدرك «كاليكليس» أخيراً تجربة القيادة كسعادة شخصية وكفرصة لإطلاق العنان لكلِّ الرغبات والأهواء البشرية.

لسوء الحظّ، إنَّ أخلاقية «سقراط» الخالصة عاجزة تماماً عن تصحيح وجهة النظر الخاطئة تلك، بل الفظّة بتعبير أدق.

في النهاية، إذا كان صحيحاً أنَّ القيادة ليست قدرة إلاَّ بموازرتها للإرادات الأخرى، أي كونها نعمة للمجموعة التي توحِّدها، فهي - سياسياً - بلا معنى سوى لأنَّها في خدمة هذه المجموعة!.

- إذن ما فائدة القدرة حين تتحكّم بها القيادة؟

هذا هو السؤال الأخير الذي سنجيب عليه بإيجاز، لأنَّه يلخِّص سلفاً غاية السياسة التي سنتكلّم عنها في الفصل القادم، إنَّ مهمَّة القيادة هي في الحفاظ على التلاحم الاجتماعيِّ، والوفاق، والسلام داخل المجموعة، وحماية أفرادها من جميع الأخطار الخارجية التي تتهدَّدهم.

لا تستطيع القيادة إتمام هذه الوظيفة إلاَّ بالقوَّة، أي بمجموعة القدرات التي تملكها، طالما أنَّ كلَّ ضعف للقوَّة يتجلّى فوراً بضعف في السلطة، ويفتح الباب للتجاوزات والتعسُّف، ويؤدِّي إلى الفوضى والانقسام، فالقوَّة إذن في خدمة ما سمَّاها «هوبز» [حماية]، وأطلق عليها «سبينوزا» اسم [أمن].

هذه الحماية هي التي تشكِّل حسب رأي «هوبز» السبب الرئيسي للطاعة[1].

هناك نصوص اعتبر «هوبز» فيها القوَّة المَلَكِيَّة تتويجاً لقوى الرعايا، ولكنَّه ظلَّ مصرّاً على ضرورة التضامن بين أفراد الجماعة، حيث تصبح القيادة الشرط الحقيقيَّ

[1] «La fin de l'obéissanceest la protection», Hobbbes, Spinoza, Traitépolitique.

الحماية غاية الطاعة، هوبز - بحث سياسي - سبينوزا.

للقوة الحامية، من هنا يأتي تفريقه يبن التجمُّع والشعب، أو ما أسماه أيضاً «الكومونولث».

التجمُّع هو حشد بشري على أرض معينة، دون أيَّة علاقة أخرى تجمعهم، بينما يشكِّل الشعب الوحدة السياسية الحقيقية بفضل اتِّحاد أفراد المجموعة مع القيادة، ممَّا ينتج عنه أنَّ كلَّ ضعف أو انحلال في القيادة يجرِّد المجموعة من القوَّة، ضمان حمايتها، وتلقي بالشعب في دوَّامة السقوط والانحطاط، لكي نتكلَّم لغة «هوبز» نقول إنَّ الجماعة تعود إلى الحالة الطبيعية، تلك الحالة التي تتجلَّى فيها القيادة كإحدى «أوليَّات» السياسة.

هذه الحالة الطبيعية هي التي تمثِّل عمق الحرب الأهلية التي لا نستطيع الخروج منها سوى بإعادة تشكيل القوَّة، سواءً ترميم القيادة القديمة، أو استبدالها بفرد، أو جماعة أكثر قدرة من سابقتها.

نستخلص من ذلك كلِّه أنَّه ما أن تتوقَّف القوَّة عن ضمان الحماية، حتَّى يبدأ العصيان!

إنَّ الصلة الوثيقة بين الشعب والقيادة تعني أنَّه رغم حجم القدرة، فهي لا تستطيع فعل كلَّ شيء حسب رغبتها.

هناك في المرتبة الأولى المسؤولية التي تقدِّمها الحماية، والتي تمنع انحلال «الكومونولث».

ثانياً، من أجل الحفاظ على قدرتها، على القيادة اتِّباع القانون الطبيعيِّ، أو العقل، عليها ألاَّ تبدو عديمة الوفاء، أو أن تستخدم الانتقام للانتقام مثلاً، باختصار، رفض الحماية من قِبَل القيادة يلغي كلَّ أسباب وجودها، ويلقي بها في العبث واللَّا جدوى، حيث تتحوَّل إلى مجرَّد انتفاع شخصي، وتخل عن القدرة التي بدونها لا يمكن لها التشبُّث بالقيادة.

في الخاتمة، إذا نظرنا إلى الأشياء بمنظور السخرية الفلسفية، سنرى أنَّ القيادة تتضمَّن تناقضاً حقيقياً:

هي تملك القرار، أي الإرادة العشوائية التقديرية، وتبدو كأنَّها تصون الجماعة ضدَّ الصدفة والفوضى، هناك إذن لا عقلانية في «الفوضوية» أكثر منها في القيادة.

إنَّ عقلانية القيادة ناتجة عن عقد اتفاق ومصالحة يجمع «لا عقلانية» مختلف الإرادات المتساوية والمبعثرة، مع اللَّاعقلانية لقرار فردي يفرض التراتبية من خلال الطاعة، العقل كلُّه ليس في المساواة، بل العقلانية هنا كثمرة لعدم المساواة!

الطاعة

تعريف الطاعة:

إذا كان صحيحاً أنَّ الطاعة تشارك قدرة جماعة بشكل مترابط في القيادة، نفهم بسهولة أن تشتُّت السلطة وتفتُّتها يساهم في زوال الطاعة، وأنَّ هذا الضعف المزدوج يهدِّد أركان الوحدة السياسية بقطع الصلة بين اللُّحمة الاجتماعيَّة والنظام من جهة، وتوالي الاضطرابات الناجمة عن هذا القطع من جهة ثانية.

هذه العلاقة خاصَّة جداً، حيث أنَّ القائد الواثق من نفسه يستمدُّ ثقته منها، وأنَّ الذي يظهر بمظهر المستبدِّ يحوِّل الطاعة إلى درجة العبودية.

هذه بعض من جدلية [القيادة والطاعة] التي نستطيع أن نضاعفها إلى ما لا نهاية من خلال التحليل الملموس للأنظمة التاريخية المختلفة.

يجب إلا نستغرب إذن إذا كانت مجموعة الانتقادات التي وُجِّهت إلى مفهوم السلطة تترافق في كلِّ مكان مع تلف وإنهاك للطاعة.

هذه الظاهرة ليست خاصَّة بالسياسة، فقد نلاحظها في التربية، وفي كلِّ الميادين التي تتضمَّن العلاقة بين الضعف والتفوُّق.

السبب الأساسيُّ في الحطِّ من شأن مفاهيم [الطاعة والقيادة] يعود إلى امتداد الأيديولوجية الأخلاقية للتحرُّر والانعتاق القائمة على عقيدة المساواة كمصدر لكلِّ تقدُّم، بينما يظلُّ عدم المساواة أصل الشرِّ.

نعلم أنَّ الحركة الحديثة لقضية المساواة جاءت وليدة الفلسفة السياسية لعصر التنوير في القرن الثامن عشر، من حيث المبدأ:

ـ كلُّ البشر سواسية طبيعياً، ولكنَّنا استخلصنا نتائج قابلة للنقاش بأنَّ عدم المساواة هو مجرَّد ظاهرة اجتماعية خالصة يجب أن تختفي بتنظيم أكثر عقلانية للمجتمع، نفترض إذن حسب دروس النظريات للعقد الاجتماعيِّ أنَّ المجتمع هو حيلة ماكرة صنعته إرادة الإنسان الذاتية، لذلك من المستحيل تغيير أو إعادة بناء كاملة

للعلاقات الاجتماعية [الاقتصادية، السياسية، الدينية... الخ]، أو عند الضرورة إلغاؤها تماماً.

كنَّا قد اعتقدنا أنَّ الدين هو محاولة بقاء للفكر الغيبيِّ يمكن تجاوزه، وكذلك في السياسة، كنَّا نظنُّ أنَّنا بإلغائنا للقيادة نكون قد حذفنا الطاعة من قاموس مفرداتنا!

كثيرة هي الأسئلة التي انصبَّت مباشرة على الفكر الذي يتأمَّل التجربة التاريخية:

- بحجَّة زعزعة القيادة، أيمكن لنا أن نضع السلطة في أياد ليست أكثر نزاهة، ولا أقلَّ مهارة سياسية من الأيادي الأخرى؟

- ألا يؤدِّي الضعف الواضح للطاعة إلى عدم الأمان والخوف والقلق؟

- ألم يزل السؤال الذي طرحه «كوكارتن» منذ زمن قائماً إلى الآن، وهو: هل إرادة الفوضويِّ التي تعمل على هدم السلطة أفضل أخلاقياً من السياسة التي تحاول أن تضع نظاماً متوازناً للدولة؟

لا مكان هنا لتفحُّص الحركة الحديثة لمسألة المساواة، والتي ليست سوى مظهر للحضارة المعاصرة، ما يجب إدراكه هو الآتي:

كلُّ نظرية للقيادة، سواء أكانت تحاول تعزيزها أم إضعافها، تضع معها ظاهرة الطاعة في علاقة مترابطة، هذه هي نقطة الانطلاق الضرورية لكلِّ تحليل مفهومي لفكرة الطاعة.

كنتيجة لهذا، سنحاول أولاً فهم طبيعة الطاعة في الفكر العامِّ للسياسة، ومن ثمَّ إلقاء الضوء على النقاشات التي دارت بيننا بسرعة حول علاقة القيادة بالطاعة، وأخيراً تصنيف معنى المسائل الناجمة عن عملنا.

نعني بالطاعة الخضوع إلى إرادة الآخر، وتنفيذ أوامره، أو تقييد السلوك حسب قواعده، وذلك من أجل صالح الجماعة المشترك.

هذا التعريف يلائم كلَّ أشكال الطاعة، السياسية أو غيرها، فهو يشير إلى أنَّ الجميع لا يحكم أو يطيع بنفس الوقت، وفي كل مجالات النشاط البشري.

هكذا يطيع المعلِّم الذي يطالب تلاميذ صفِّه بالطاعة المسؤولين عن التعليم الذين يرأسونه كموظف، أو يقوم طوعاً أو كرهاً بدوره بالقيام بواجباته كمواطن، [فهو يخضع للخدمة الإلزامية، ودفع الضرائب.. الخ].

إنَّ قوام الطاعة في توافق سلوكها مع بعض المعايير العامَّة التي بدونها لا يمكن أن يتمَّ التعايش بين الحاكم والمحكوم، في هذا المعنى يمكن أن نعتبرها حالة انقياد، أو طاعة مُحْتَملة.

إذا أخذنا هذه الحالة على شكل طاعة عمياء، نكون قد ابتعدنا عن السؤال الحقيقيِّ! لنأخذ مثل المعلِّم والتلاميذ:

إذا كان المعلِّم يطالبهم بالطاعة، فهذه المطالبة ليست غاية بحدِّ ذاتها، ولكن لكي يستطيع استكمال مهمته، لأنَّه بفضل الطاعة وما ينجم عنها يتعلَّم التلميذ وتتحقَّق الغاية المرجوَّة من اجتماعهم في المدرسة، وهذا أيضاً رأي التلاميذ أنفسهم.

طبعاً يحاول التلاميذ استغلال الفرصة للعبث واللَّهو، ولكنَّهم بنفس الوقت يحتقرون المعلِّم الذي يهمل الدروس، و«يقتل» الوقت المُقَرَّر لتحصيل العلم! نرى بوضوح أنَّ الطاعة ليست مجرَّد انقياد أعمى علينا احترامه، ولكنَّها مشاركة جماعية من أجل هدف نسعى إليه.

قد يحدث أحياناً أن تكون الطاعة امتثالاً لأنظمة عامَّة، سلبية وجامدة أمام ما هو قدري، إذ أنَّنا نقبل النظام القائم لأنَّه نظام قائم، ونعتبره ضرورة لا يمكن تجاوزها، مثل كثير من الأشياء التي لا تتعلَّق بنا.

يكفي أن نلاحظ الأنظمة التي تعاني من «تصدُّع» في الطاعة، والتي تشكو على الرغم من استبدادية السلطة من زعزعة في النظام وفي الجوِّ العامِّ الذي ينذر بالمشاحنات بين مختلف الفئات الاجتماعية، فالأعمال معطلَّة، والقرارات تتخبَّط في غير محلِّها، وشبح التمرُّد والشغب يدقُّ على باب المجتمع الكبير!

صحيح أنَّ كلَّ نظام قابل للنقاش طالما أنَّه يستند على قرار عشوائي لإرادة قد تخطئ، ولكنَّه إذا كان قابلاً للنقاش باستمرار، وفي كلِّ مناسبة من قِبَل الجميع، فلا يمكن للعمل أن يتمَّ، أو للسياسة أن تقوم بدورها كما ينبغي[1].

يمكن أن نطرق الآن عمق المسألة في فهم الطاعة التي تمثِّل مهمَّة تنفيذ وتحقيق العمل ماديَّاً، إذن فهي أساساً من وجهة نظر مفهومية «فعل» ما، عكس القيادة التي تنتمي إلى مجال الممكن، والمُفْتَرض.

[1] إذا لم تكن السلطة حاسمة في فرض الطاعة، فلا وجود للسلطة، وإذا لم يفهم المواطن، ولم يشعر بهذه القوَّة الكامنة التي تثير فيه الخشية من خرق النظام، فلا نظام كذلك. في هذه الحالة، سنرى الحرب في الشوارع والأرصفة، والعدالة تترنَّح في طريقها إلى الانهيار: «آلان»، السياسة ـ صفحة 109.

ما القيادة دون مجموعة من العمّال اليدويين، أو مجموعة تنتظم، وتتّحد فيما بينها؟

هي بعض الأشياء كمثل الخالق دون خلق، كالفنّان بلا عمل فني ملموس: إنَّ عملية الخلق تستدعي الخالق الذي ينتج العمل، دون ذلك يصبح النظام مجرَّد رغبة، أو أمنية، دون مظهر للقدرة تتجلّى السلطة من ورائها لفرض النظام.

هناك إذن تلاحم وثيق بين [القيادة والطاعة]، وهذا التلاحم من وجهة نظر التطوُّر التاريخيِّ يمكن أن يأخذ شتَّى الأشكال والصور، أَنْ تقود، يعني أن تعطي أمراً، وأَنْ تطيع، يعني أن تتلَّقى الأمر، وتنفِّذه! بمعنى آخر، كلُّ جدلية بين هذين المفهومين تعود إلى النظام وحده.

مع هذا، يظلُّ المعنى الأصليُّ للطاعة بأنَّه «فعل»، تنفيذ عمل تطالب به القيادة، ولكن هذا يوضِّح أنَّ الطاعة لا ماهية لها، ولا هدف خاصٌّ بها، فهي محدَّدة عبر القيادة، أو السلطة في كلِّ مرَّة بإطار غاية تعليمية، أو اقتصادية، أو سياسية.. الخ! ورغم هذا، فالطاعة هي أيضاً إرادة، ولكنَّها إرادة خاضعة، وحسب تعبير «ماكس فيبر»: هي «نشاط يتمُّ بعد إعطاء أمر، فلا معنى لها خارج القواعد، والقوانين أو العادات المتَّبعة[1]».

هذا هو بالضبط الشعور بالتعاون في قلب نظام من أجل عمل مشترك يشرح «الوفاء» الذي تتضمَّنه الطاعة، لا أحد يستغرب أنَّ الناخبين مثلاً يظلُّون أوفياء لحزب سياسي رغم أخطائه وفشله! بلا شكٍّ أنَّ المواطنين يعرفون جيداً أنَّ لا حزب سياسي يقوده أفضل السياسيين والمنظِّمين في منجى من الخور والعجز، ومع هذا من الأفضل اتِّباع المنهج الذي يتطابق مع قناعاتهم العقائدية، إذا كان لا بدَّ من التغيير في الانتماء السياسيِّ في كلِّ مرَّة يواجه فيها الأعضاء خلافات في الأنشطة، فلن يكون هناك تنظيم سياسي قابل للحياة، إنَّ الخلاف في وجهات النظر حالة طبيعية على الأعضاء تحمُّل أعبائها، لأنَّه:

- ما الذي يؤكِّد صحَّة الفكرة المعارضة لما يُطْرح؟ في النتيجة، إذا كان يترتَّب علينا تبنِّي مواقف ترضي قناعاتنا، فلن يكون هناك استقرار ممكن مرَّة ثانية، إنَّ

---

[1] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 3e edit., 1947, Ire partie, chap. 1.

«ماكس فيبر - الاقتصاد والمجتمع - الطبعة الثالثة 1947 - الباب الأول - صفحة 16».

الطاعة تبدو إذن كعنصر منظِّم للحياة الاجتماعية، ولهذا السبب نفهم أنَّنا نطيع بطريقة تشبه طاعة موظفي الدولة رغم شكوكنا حول القرارات الصادرة، والخلاف حول معنى الفعل الماديِّ الذي نقوم به، ورغم عدائنا الأيديولوجيِّ... وإلاَّ سقطت الحياة الجماعية في «الحياة الطبيعية» التي تكلَّم عنها «هوبز» كثيراً.

يبدو أيضاً أنَّنا باعتبارنا الطاعة عادة، وحتَّى عادة تتعلَّق بنوعية البشر، فإنَّنا نتبنَّى حَلاً متوانياً لا يعني سوى شرحاً وهمياً لها.

ليست الطاعة فعلاً يمكن أن نمحوه ذات يوم، ولكنَّها ضرورة أو مقولة سياسية تؤكِّد على وجود الحياة السياسية.

- ما الذي يمكن أن ينجم عن نظرية الطاعة هذه؟

من الواضح أنَّ السلطة والنظام نتاج لارتباط القيادة بالسلطة، أي أنَّ هذا الارتباط وحده القادر على قيادة وامتلاك القدرة على فرض الطاعة، ليس هناك من أولية في الزمن الذي تشكَّلت به القيادة أو الطاعة! كلاهما «معاً»، وبنفس اللحظة وُلِدا من رحم التاريخ، لا أسبقية لإحداهما على الأخرى: إنَّ العلاقة بينهما ليست علاقة تتابع وتعاقب، بل تلازم جدلي، هذا يعني أنَّ القيادة السياسية تستند إلى التلاحم الشعبيِّ، ليس فقط في النظام الديمقراطيِّ، بل في المَلَكِيِّ والاستبداديِّ أيضاً. بهذا تكون القيادة خضوعاً لإرادة الآخر [بشكل مباشر أو غير مباشر]، ليس أكثر من أن نفهم أنفسنا، فلا نطيع سوى أنفسنا، إنَّ فكرة استقلالية الفرد حيث يحترم كلٌّ واحد القانون فقط، هي الشرعية الأخلاقية التي يضفيها على هذه الاستقلالية. فالأمر في السياسة لا يتعلَّق بما نحبُّ أن نفعله، أو ما يجب أن نقوم به حسب وعينا الخاص، بل تنفيذ ما تأمر به القيادة الخارجة عنَّا من أجل الصالح العام. يقودنا التحليل للمفهوم السياسيِّ حسب المعايير الأخلاقية إلى تشوُّش واضطراب في فهم المشاكل والعقبات التي ستظهر في الوصف الظواهراتي لها.

لهذه الأسباب مجتمعة، سوف يأخذ التحليل المفهوميُّ المحدَّد بدقَّة مكانه في دراسات علم الاجتماع، تلك واقعة أكَّدتها الدراسات والبحوث الاجتماعية، بأنَّ الطاعة أخذت أشكالاً أخرى في العالم الحديث، كنتيجة للعقلانية، والاختصاصات المتنامية.

لا أحد يعترض على أنَّ السلطة في المشاريع المعاصرة تضاعفت من خلال التعاون الأفقيِّ، وأنَّ كثيراً من الموظَّفين، وحتَّى الثانويين منهم، يتلقون التدريبات اللاَّزمة، والمهارات التي تتيح لهم الولوج في عمق الحياة الاجتماعية، بحيث أصبح لرجل السياسة

وظائف عدَّة، ممَّا ألحق الضرر بالمفهوم التقليديِّ للعلاقة بين القيادة والطاعة، وأنَّ الاتصال المباشر بين الرئيس وتابعيه أصبحت ظاهرة قليلاً ما نصدفها في العمل.

مع هذا، ما نحاول أن نطرحه هنا، ليس التنوُّع التاريخيُّ ولا الأشكال الاجتماعية، بل الآثار الخاصَّة بمفهوم الطاعة.

بهذا الإطار لا تنطوي الطاعة السياسية على موافقة ورضى المواطنين بمعنى التلاحم الخاصِّ أو القناعة الشخصية بنظرية القيادة، ولكن بالاعتراف والقبول الضمنيِّ والمعلن فقط! مع ذلك لا بدَّ من وجود قليل من الثقة، وإلاَّ أصبح هذا القبول غير ممكن، يمكن إذن أن نناضل داخل حزب، أو بطرق أخرى كالصحافة، أو الجمعيات ضدَّ هدف أو عمل الدولة، ولكن ضمن حدود الطاعة احتراماً للقوانين والأنظمة الصادرة عن السلطة القائمة.

ليس الخضوع الذي تتضمَّنه القيادة هو شكل عبودية، ولكنَّه احترام لنظام ضروري، بدونه لا وجود للتلاحم بين أفراد المجموعة، أو لحريَّة النقد ضمن هذه المجموعة.

إنَّ فكرة حزب سياسي «يتخلَّى» من حيث المبدأ عن استلام السلطة، ويقترح على أعضاء الجماعة انفكاكاً عن الطاعة الرهبانية برفضها، ورفض كلِّ قاعدة أو نظام لهي فكرة عبثية، لا يمكن إدراكها إلاَّ في حالات اليوتوبيا ــ الخيالية! حتى «الفوضويَّة» نفسها ترتكز على بعض الأوليَّات التي تنتج منها بعض القواعد العملية. على كلِّ حال، حين تقع القيادة في مواجهة عداء مجموعة كبيرة من الشعب لا يمكن أن تعيش طويلاً، مهما استخدمت من وسائل لإطالة أمد حياتها.

كلُّ أشكال الحكومات، الديمقراطية أو الاستبدادية، تعمل جاهدة على كسب الثقة واعتراف الرعايا بها، هذه الثقة والاعتراف لا ينتميان آلياً إلى مفهوم الطاعة، إذ أنَّه في الوقت الذي تقيم الطاعة فيه العلاقات بين البشر [علاقات خارجية، موضوعية أو تشريعية]، تظلُّ علاقة الطاعة ملازمة بالتساوي أيضاً، كلُّ وجود للجماعة يفترض قواعد معينة، قد تكون عشوائية أحياناً، ولكنَّها قواعد لا بدَّ منها في جميع الأحوال.

الطاعة لا تعني شيئاً آخر سوى الاعتراف بضرورتها، ومهما قلنا، يظلُّ الخضوع للقوَّة هو تنفيذ الأمر.

إنَّ تجانس الخشية مع العقاب لا معنى له إلا إذا أخذ شكلاً استثنائياً، لأنَّه ما أن تُعمَّم هذه الخشية كطريقة، أو أسلوب طبيعي للدولة حتَّى تصبح إشارة لضعفها، لأنَّها لم تعد تحظى بالاعتراف الخارجيِّ أيضاً.

إنَّ الأسباب التي تدعو البشر للطاعة كثيرة ومتنوعة، ليس حسب العصور فقط، ولكن أيضاً حسب الأفراد الذين يتحركون بشكل متناقض في كثير من الأحيان: احترام للتقاليد، والشرعية، تخلٍّ للزعيم عن القيادة، الخوف الأيديولوجيُّ، القلق من عدم الحماية... الخ!

الطاعة ـ جوهرياً ـ هي شيء آخر غير انسجام أسبابها أو تنوُّع أشكالها، يقول «سبينوزا»:

ـ «ليس هو السبب الذي يجعله يطيع، ولكنَّ الطاعة هي التي تصنع السبب! في السياسة لا نختار أن نطيع، بل يجب أن نطيع[1]، مرة ثانية، نحن لا نختار أسباب الطاعة، ولا أوضاعنا التي نجد أنفسنا فيها، فمفهوم الطاعة غير قابل للتشاور والنقاش: إمَّا أن توجد جماعة تشكِّل دولة تفرض القيادة فيها الطاعة، وإمَّا لا وجود للسلطة نهائياً، ولا للوحدة السياسية أو الشعب».

كلُّ نظام، وكلُّ نظرية سياسية تفضِّل شكلاً أو هدفاً محدَّداً للطاعة: الواجب، الفائدة، الحماية، الخ! إنَّ الالتزام في هذه الطريق يعني الخروج من دائرة التحليل المفهوميِّ باتجاه التبريرات، وذلك بالمخاطرة بـ «أدلجة» الظاهرة على بساط البحث، ليس ضرورياً أبداً في هذه الحالة أن يكون المواطنون، أو الرعايا في وضع أفضل بالنسبة للسلطة!

على عكس القيادة، لا يمكن تعريف الطاعة من خلال الأوضاع الاستثنائية التي قد تصنعها عدم الطاعة، فالطاعة لا تنتظر شيئاً كتعويض لها، ولا تدخل في لائحة الأعمال الخيرية، إنَّها تطالب فقط بتسامح أدنى، بين أعضاء الجماعة الواحدة الذين تقبَّلوا احترام العدالة المدنية أو الشرعية، حتَّى لو لم تتطابق مع الفكر الذي يحمله كلُّ واحد منهم حول العدالة الأخلاقية أو المثالية، لقد كشف لنا «أفلاطون» ادِّعاء العدالة الأخلاقية أحياناً في السياسة عندما أعلن في مقطع مشهور أنَّ أعضاء العصابة هم أيضاً بحاجة لفرض القانون بينهم من أجل تماسكهم الجماعيِّ وقوَّته.

---

[1]) Spinoza, Tractatustheologico- politicus, trad . Appuhn, chap. XVII.

«سبينوزا» بحث في اللاهوت والسياسة ـ ترجمة أيون ـ الفصل 17 الصفحة 315.

وكما أنَّ القيادة السياسية لا توجب الرضى، فهي ليست خزياً أو هواناً أو تعدٍّ يرفضه المفهوم الزائف للديمقراطية الليبرالية، المعادي لكلِّ قيادة أو طاعة[1].

في جميع الأحوال لا يمكن شرح الطاعة السياسية كما طرحتها نظريات «العقد الاجتماعيِّ»: فالبشر يجتمعون، ويتحدَّثون في مواضيع تهمُّهم، ويختارون هيئة تقوم بدورها باختيار رئيسها، أو سكرتيرها، وبهذا، فهي تؤسِّس نظاماً على الجميع أن يحترمه.

إنَّ السجال التقليديَّ بين العقد الاجتماعيِّ، والآخر القائم على «الذاتية» في فهم المجتمع، يعكس تصورات ذهنية خالصة، لا علاقة لها بالواقع الملموس، كالنتيجة التي نستخلصها بقولنا إنَّ إلغاء «الذاتية» لا يؤثِّر على فهمنا للعقد الاجتماعيِّ، هنا نرى بوضوح أنَّه بغياب الطاعة لا وجود للمجتمع المدنيِّ، أو بالأحرى: لا وجود للمجتمع بكل بساطة!

هي قديمة وباطلة لنفس السبب، مجموعة الشروح التي تفضِّل بعضاً من أشكال الطاعة، وتعتبر الديمقراطية مثلاً النظام الوحيد، والأجدر في تلبية مصالح المجتمع.

لا نفهم هذا المنهج إذا لم نتبنَ وجهة نظر برهانية عليه، وأن يقوم السياسيُّ بشرح الظاهرة الشمولية للطاعة، بمعنى آخر، حين نهتمُّ بالطاعة فقط في الديمقراطية على أمل أن نفهم طبيعتها، نكون قد أخطأنا التقدير، وفاتتنا معرفة الصواب!

من الطبيعي أن نتساءل إذن مع «سيمون وايل»:

- «عندما تتضمَّن الطاعة نفس المخاطرة التي يتضمَّنها التمرُّد، كيف يمكن لنا أن نلتزم بها؟»[2].

يمكن لنا أن نجيبه على سؤاله هذا على طريقة «نيتشه» بأنَّ الطاعة هي: «غريزة القطيع» هذا التعريف فظٌّ وبسيط جداً كي نتوقَّف عنده.

---

[1] يقول «برودون»: «لا أريد أن أكون حاكماً أو محكوماً»: PROUDHON- Confessions d'un révolutionnaire, p. 338

- اعترافات رجل ثوري، صفحة [338]، وهو موقف يعني موت الجماعة السياسية بنفس الروح التي طرحها «سان جوست» بقوله: «كلُّ البشر يريدون أن يحكموا، ولا أحد يريد أن يكون مواطناً»: Saint- Just. Paris 1954. P 353.

- سان جوست. باريس [1953] صفحة 353.

[2] Simone Weil, Oppresion et Liberté, Paris, 1955, p. 187.

1 «سيمون وايل» - قمع وحريَّة، باريس [1955] صفحة 187.

يبدو أنَّه أكثر منطقية أن نحيط بظاهرة الطاعة في جميع مظاهرها، ونعترف بأنَّ كلَّ مواطن يفضِّل نظاماً معيناً، إلاَّ أنه يقبل في النهاية النظام الذي يضمن له الحماية، حتَّى لو كان هذا النظام غير عادل!

من أجل النهوض في مواجهة النظام يجب توفُّر الشروط الملائمة الاستثنائية، ولهذا فالثورات لا يمكن أن تنجح إلا إذا كانت فكرة الثورة مهيأة منذ أمد طويل، وإذا كانت غير أكيدة، وقلقة، وأنَّ الأقلية المعارضة للنظام توحي بالثقة باستعادة السيطرة المفقودة، وإقامة دولة قوية وعادلة.

هذا صحيح في حالة أنَّ السلطة الشرعية القائمة بدت وكأنَّها آيلة إلى السقوط، إمَّا بغياب شخصيات حاكمة جديرة، وإمَّا بسبب نزعة إنسانية سياسية، أو أنَّ أقلية متنفذة جديرة بالمنافسة، تقوم بالتمرُّد والعصيان من أجل إعادة الاستقرار والنظام في الدولة، هذا ما نلاحظه على الدوام من الأعلى إلى الأسفل، وفي كلِّ مستويات الحكم: حين تضعف إدارة السجن بسبب «ليبرالية» في تفكيرها، فالسجناء أنفسهم سيقومون بفرض النظام، والعلاقة بين [القيادة والطاعة] مجدَّداً، وبنفس القوَّة التي كانت تُمارس عليهم.

إنَّها «الرومانسية» التي نشهدها في الآداب التي تمجِّد عدم الطاعة، والتي ينادي بها أعداء النظام، وذلك باعتقادهم المخلص بالنزعة التحرريَّة، وعدائهم للروح العسكرية، والسلطوية التي تفرضها الدولة، وهناك بعض الأحزاب التي استمدت من هذه الرومانسية برامجها، فإذا كانت هذه الأحزاب مخلصة وفية في عقيدتها الفكرية، فهي لن تصمد طويلاً باعتقادها ما أن تدخل بوَّابة السياسة الموحشة، إنَّ كلَّ حزب سياسي يفوز بالسلطة سوف يبدأ فوراً بتأسيس نظامه الخاصِّ، سواء أكان ليبرالياً أو استبدادياً، وذلك حسب برنامجه الذي كان قد أعدَّه، فهو سوف يطالب بالطاعة، وإلَّا سيجد نفسه قد فقد إمكانية السيطرة والقدرة على القيادة.

إنَّ «الفوضوية» باستلامها للسلطة، إذا ما حاولت تطبيق برنامجها «الفوضويِّ» سوف تواجه عبثية سياسية، لذا علينا إلا نخلط بين «المعارضة» و«عدم الطاعة» أو بمعنى آخر «العصيان»!

من الواضح أنَّ المعارضة داخل نظام معيَّن، حتَّى لو كان نظاماً ليبرالياً لا توجب عدم طاعة للنظام، فهي لا ترفض الطاعة إلا حين تكون خارج هذا النظام كي تحصل على معنى صحيح للطاعة، هنا نلمس المشكلة التي نسميها «حقُّ المقاومة» التي سنناقشها فيما بعد، أما الآن، فلنلاحظ ما يلي:

تشير فكرة المعارضة السياسية نفسها مرَّة ثانية إلى أنَّ مفهوم الطاعة يتطلّب فقط الاعتراف بالسلطة، لا الرضى، أو الإيمان الشخصيَّ بالنظرية السياسية، أو العقيدة التي تنادي بها الدولة، ينجم عن هذا الإدراك أنَّ الطاعة السياسية ـ جوهرياً ـ مثلها مثل كلِّ أشكال الوفاق تتطلب الكذب، طالما أنَّها تعني القبول الشكليَّ والخارجيَّ للنظام.

هذا لا يمنع أبداً بعض المواطنين من أن يكونوا أوفياء في انقيادهم وخضوعهم، إنَّ الأمر هنا يتعلّق بالكذب الاجتماعيِّ الذي لا يمكن استئصاله، والذي يطبع كلَّ المجتمعات البشرية.

إنَّ الإخلاص فضيلة فردية لا عامَّة، رغم مطالبتنا لرجل السياسة بتمثُّلها، والظهور كما لو أنَّه رجل فاضل حقّاً!

ما بعد الحروب الدينية

في السياسة، تعني الطاعة الخضوع والامتثال إلى إرادة الآخر، أي إرادة ما تريده القيادة التي تمثّل إرادة الجماعة، لا إرادة الفرد الذي يريد، نحن لا نطيع أنفسنا، وهذه الحقيقة الأساسية كانت قد نوقشت كثيراً من قِبَل الفلسفات السياسية الكثيرة عبر التاريخ، وخاصّة فلاسفة القرن السابع عشر [هوبز، لوك، سبينوزا].

بلا شكٍّ، يمكن أن نعزوا نفاذ البصيرة، وحدَّة الذهن لديهم إلى الحدث التاريخيِّ الذي عاشوه غداة الحروب الدينية التي قوَّضت أركان الدول آنذاك، حيث شاركوا بأنفسهم بشكل مباشر، أو غير مباشر في الصراعات الناجمة عن هذه الأحداث، في حين أنَّهم لم يعانوا آثارها شخصياً.

لا غرابة أن تذهل العقول النيِّرة في ذلك العصر أمام التناقض الداخليِّ لهذه الحروب!

لقد وجدوا أنفسهم في مجتمع انقسم على نفسه إلى فئتين ترفعان نفس الشعارات والمبادئ الأخلاقية الأكثر نقاءً وصفاءً، وتعلنان أنهما تهدفان إلى تطبيق إرشادات «الكتاب المقدَّس» بالدقَّة الممكنة، ومع هذا، فقد مارستا أبشع أنواع المذابح باسم الأخلاق الأنقى في تاريخ الفكر البشريِّ، وأدخلتا البلاد في حرب أهلية طاحنة، وهدَّمتا الأساس الذي يقوم عليه المجتمع[1]!

لقد توصَّل هؤلاء المفكرون إلى أنَّ الأخلاق لا يمكن أن تحلَّ محلَّ السياسة لأنَّها سرعان ما تنزلق في الأيديولوجية، وتبرِّر بطريقة قذرة المجازر وذلك بإضفاء صورة الشرِّ على العدوِّ الذي يتوجَّب إفناؤه، باختصار، هناك نسبياً خصوصية للصراع السياسيِّ، والمواجهات الأيديولوجية الأخلاقية والدينية الأخرى، ذلك لأنَّه في آخر المطاف نلقي على العدوِّ كلَّ صفات الشرِّ كي نبرِّر قتله.

---

[1] وأنا أكتب هذه الكلمات لا يسعني إلاّ أن أحبس الدموع في عينيَّ على ما أراه في بلادي العربية من حروب أهلية تذكّرني بالحروب التي عاشها الغرب... آنذاك! /فاروق الحميد/

أخيراً، ألا يكون من الأفضل ترميم السياسة في نطاق حقوقها الطبيعية، وذلك بتحديد نشاطها على غايتها الأساسية، وذلك في المحافظة على النظام الداخليِّ، وإحباط المخاطر التي قد تلوح في الأفق الخارجي؟

ولكنَّ هذا ليس ممكناً إلاَّ بالعودة إلى «الطاعة»، فوظيفة السياسة هي منع أفراد المجتمع الواحد من تطبيق القانون بأنفسهم، مهما كانت الأسباب، والشعور الذاتيِّ بعدالة قضاياهم، وإعطاء السلطة السياسية وحدها حقَّ استخدام العنف الذي لا يظهر إلاَّ في الحالات الاستثنائية.

ومع أنَّه هناك اختلاف بيِّن في وجهات نظر هؤلاء المفكرين الثلاثة [هوبز، لوك، سبينوزا] في تحليل حدود الطاعة:

- هوبز الذي لا يحدُّدها سوى السياسة.
- لوك يضمِّنها حقَّ المقاومة،
- سبينوزا ينادي بمبدأ حرية الفكر! ومع هذا، فهم جميعاً متَّفقون حول أسِّ المسألة السياسية لها.

ينطلق «هوبز» من الاعتبارات النفسية حول العواطف البشرية وأهوائها أو الانقسام الذي تحدثه الأفكار باختلافها.

يكفي أن يمتلك أحد بعض الأشياء التي تصنَّف على أنَّها حسنة، لكي يعتبرها البعض الآخر فوراً سيئة، إن الأفكار حول القانون والعدالة تختلف حسب مصالحنا ورغباتنا، دون إمكانية لإقامة موازنة وتحكيم عادل.

هناك في كلِّ الحكومات على الدوام بعض الأفراد الذين يعتقدون أنَّهم يستطيعون فعل ما هو أفضل من الآخرين، من هنا يأتي النقاش الذي يأخذ شكل النزاع والخصومة حول أفضل المناهج للحكم.

لكي نضع حدَّاً لهذا السجال والنزاع العقيم بالنسبة للمجتمع [لأنه نتاج الغيرة والحسد والكراهية]، ولكي نتجنَّب المشادَّات والمواجهات التي قد تكون دامية أحياناً، هناك حلٌّ واحد:

الخضوع للإرادة الواحدة حتَّى لو كانت عشوائية للأمير، أو لمجلس أعيان، يعطي الأمر إلى الأشياء الضرورية لصناعة السلم الاجتماعيِّ، والدفاع المشترك، على حدِّ تعبير «هوبز».

لإخفاء، وتمويه العشوائية في الأمر الصادر، على القيادة أن تكون مطلقة، تستطيع أن تفرض الطاعة المطلقة، من هنا يأتي تعريف القانون:

ـ «هو مرسوم، يستمدُّ القرار منه السبب الكافي لتنفيذه[1]» على هذا، يكون المواطن الذي ينفِّذ أوامر السيادة غير مدان، إذا كانت السلطة هي التي تعطي الأمر باستخدام السلاح،

ـ «مع أنَّني أعتبر الحرب ظالمة، فأنا لا أخطئ أبداً حين أخوضها، بل أتحوَّل إلى مجرم إن لم أحمل السلاح، ذلك لأنَّني أترك ما هو عدل، وظالم للدولة التي تقرِّر هي ماهية هذا القرار[2]».

لا يتدخَّل الوعيُ الفرديُّ في الشؤون السياسية، هو حرٌّ فيما يتعلَّق بالحياة الخاصَّة للفرد من خير أو شرٍّ، لا في القضايا السياسية العامَّة، وإلاَّ أصبح كلُّ واحد حرّاً باتخاذ القرار الذي يراه مناسباً، ممَّا يعني نهاية الدولة، وإمكانية العمل المشترك، بمعنى آخر، أن نطيع، يعني نهائياً القبول بالسيادة المطلقة للدولة، لأنَّها وحدها القادرة بقوة القانون على تحديد ما يجب وما لا يجب فعله! كلُّ ما تبقَّى ليس سوى عصيان وتمرُّد على صاحب السيادة أن يجتثَّ جذوره لأنَّه يهدِّد حصانة ووحدة الجماعة السياسية التي يسودها.

في المقابل، لا طاعة لسلطة لا تستطيع حماية الفرد والمجتمع، أو أن تلحق الضرر ببعض القوانين الطبيعية كالنزاهة والاستقامة الشخصية، أو الحياة، أو الحريَّة الفردية.

يظلُّ الخيار بالنسبة «لهوبز» هو الآتي:

ـ إمَّا أن تكون الجماعة السياسية مجموعة إرادات ذاتية تتصارع مع بعضها، فهي الحرب الأهلية المستترة أو المفتوحة التي ستضع الجماعة في الخطر الداهم، وإمَّا أن تكون هذه المجموعة قد أخذت شكل شعب، وبالتالي فهي توجب الطاعة دون شروط للقيادة التي تهتمُّ دون غيرها بالقضايا العامَّة.

إنّ دور السلطة لا يهتمُّ بسعادتنا، ولكن بضمان أمن الجميع، وأمن كلِّ فرد في المجتمع، وذلك لكي تتيح الفرصة لكلِّ واحد منَّا اختيار طريقه في السعادة التي ينشدها.

---

[1] هوبز.

[2] نفس المصدر

عند «لوك» أيضاً، لا مكان لجماعة سياسية، أو لسلطة قادرة على تأكيد أمن الأفراد، أو ممتلكاتهم إلاَّ ضمن شرط الطاعة المطلقة من قِبَل الرعايا الذين يتخلّون عن حقوقهم كمحللين للقانون والعدالة[1].

لا وجود في المجتمع المدنيِّ استقامة، أو سداد حكم سوى في القانون، والسلطة التشريعية القائمة، والسلطة التنفيذية التي تشرف على القانون: يجب أن تكون الطاعة كاملة دون نقصان أو شروط، من هنا تأتي نظرية السلطة المطلقة، لا العشوائية التي طرحها «لوك» بالتوازي مع التعليم العسكري[2].

اعتبر «لوك» مثله مثل «هوبز» الطاعة ثابتة على الدوام:

ـ «ما أن يوافق الفرد على انتمائه كفرد من رعايا الدولة، من خلال اتفاق عاطفي أو إعلان صريح حتَّى يكون خاضعاً وإلى الأبد إلى سلطة هذه الدولة[3]».

في الوقت الذي نقبل فيه العيش في مجتمع مدني، فلا عودة إلى عدم الطاعة أبداً، لأنَّنا إذا ما عدنا إلى هذا الشرط، سوف لن يكون هناك مجتمع ممكن: على المتمرِّد أن يذهب إلى دولة أخرى، قد يجد فيها مؤيِّدين لفكره[4].

بارتباطه بالقانون الطبيعيِّ، لم يقبل «لوك» هو الآخر حدوداً للطاعة سوى عدم احترام النزاهة والاستقامة الشخصية في المصالح، حقِّ الحياة، والحريَّة الفردية.

وبمقتضى تمييزه بين السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية فالطاعة المطلقة للقانون، لا لصاحب السيادة شخصياً. من هنا أيضاً نلحظ الشرط الآخر لها:

إذا تحوَّلت السلطة إلى أداة قمع استبدادية، وحوَّلت الطاعة كمفهوم إلى شكل من أشكال العبودية بازدراء القانون الطبيعيِّ، فالرعايا في هذه الحالة لا يعودون مُلْزَمِيْن بالطاعة، ولهم كلُّ الحقِّ بالردِّ على العنف بالعنف، وإذا ما كانوا هم الأقوى، عليهم استبدال السلطة بأخرى[5].

---

[1] Locke, Essaisur le pouvoir civil, trad. Fyot, Paris, 1953, chap. VII. P. 117

لوك: بحث في السلطة المدنية، ترجمة فيُو ـ باريس 1953، الفصل السابع ـ صفحة 117.

[2] نفس المصدر ـ الفصل السادس ـ صفحة 155.

[3] نفس المصدر.

[4] نفس المصدر.

[5] وكذلك الخطيئة والطاعة [المعنى الحرفي] لا يمكن إدراكهما إلاَّ بوجود الدولة، حالها حال العدالة والظلم:

Spinoza, Traitépolitique

ـ سبينوزا ـ بحث في السياسة.

لقد دافع «سبينوزا» عن نفس الفكرة، ولكن بصيغة أكثر قوَّة كالتي شهدناها.

في الوقت الذي يغيب فيه القانون، يغيب معنى المجتمع المدنيِّ مباشرة، وينتج عن هذا أنَّ صاحب السيادة يصبح مطلق الصلاحية دون العودة إلى القانون، وأنَّ على الجميع أن يطيعه بشكل مطلق.

تدعونا الضرورة، مثل الوعيِ، إلى الخضوع، إلا إذا أردنا أن نكون أعداء للسلطة القائمة، والتصرُّف ضدَّ «الوعي» الذي يؤكِّد لنا الحفاظ على النظام بكلِّ قوانا، نحن ملزمون بتنفيذ أوامر السيادة وفروضها، وإلا أصبح قادتها هم الأكثر «عبثية» في العالم[1].

تتلخَّص الحقيقة العليا التي تصنع الشعب، والتي تضمن أمنه وسلامته بوجود الطاعة، فالعدالة السياسية إذن شرعية بشكل أساسي: «هي حالة الروح الدائمة التي تخصُّ كلَّ واحد بحقِّه المدنيِّ الذي يعود إليه[2]».

هو جريمة، الوعد الذي نقطعه في مضرَّة الدولة أو الإساءة إليها، وتطاول على القانون تدخُّلنا في أحكامها، وفي القضايا العامَّة، حتَّى لو اعتقدنا أنَّنا نفعل ذلك من أجل مصلحة المدينة[3].

أضف إلى ذلك أنَّه لا قوَّة سياسية دون وحدة القيادة والطاعة، تلك الوحدة التي وصفها «سبينوزا» بوحدة «الجماهير التي تقودها فكرة بطريقة ما»!

إنَّ صاحب السيادة وحده الذي يحكم على صحَّة هذه الفكرة، لأنَّ المدينة التي تقودها مبادرات الأفراد في طريقها إلى الانهيار، لا يحقُّ لهؤلاء الأفراد تحليل القوانين وشرحها، ولا الحكم عليها بما هو صحيح أو خاطئ، ذلك لأنَّه من الغرور والزهو «شعور الفرد بقدرته على استخدام الوعيِ دائماً، والمحافظة على مكانه في ذروة الحريَّة الإنسانية[4]».

إذن، من الممكن جداً «ألَّا يوجد أحد يتصرَّف أبداً خلافاً لإرشادات الوعي بعمل ما يمليه عليه قانون المدينة[5]»، في هذه الحالة.

---

[1] نفس المصدر.
[2] نفس المصدر.
[3] نفس المصدر.
[4] نفس المصدر.
[5] نفس المصدر.

ـ ما تعني الطاعة؟

ـ «إنَّها الإرادة الدائمة لفعل ما يجب فعله تبعاً لقانون المدينة شريطة أن نحدِّد هذه الطاعة بحرية الفكر! للقيادة أن تنظر سلوكنا الخارجيَّ، لا أفكارنا ووعينا الخاصَّ، هي تفرض علينا العمل المُشْتَرك، ولكنَّها لا تجبرنا على التفكير المُشْتَرك، إنَّها غير قادرة على أن تفرض علينا الاعتقاد أنَّ الكلَّ أصغر من الجزء، أو أن تجبرنا على محبَّة ما نكره»[1]، لقد طرح «سبينوزا» ههنا مسائل جوهرية في فلسفة الطاعة التي لم تتوقَّف عن الحراك والإثارة منذ ظهور الفكر السياسيِّ، مثلها مثل مسألة «حقِّ المقاومة» الذي طرحه «لوك». باختصار، إنَّ القوة هي السلطة التي تحدِّد الشرعية واللاَّشرعية، المسموح والممنوع، ولكن ليس هناك من سلطة على الأرض يمكن لها أن تحكم بما هو صحيح، أو خاطئ على ما هو منطقي، أو علمي!

عدا المظهر الداخليِّ للطاعة، والذي قصرنا عليه تحليلنا، هناك مظهر آخر.

مثلما تساهم الطاعة في قدرة الجماعة بالترابط مع القيادة، فهي أيضاً وبنفس المستوى فعل خارجي يفرض نفسه، إنَّ التماسك الاجتماعيَّ أحد العناصر الأساسية للسياسة الخارجية، لأنَّ الأجنبيَّ يحترم ويخشى أكثر البلد الموحَّد من الآخر المقسَّم إلى أجزاء مبعثرة، حتَّى لو كانت هذه الأجزاء تتمتَّع بالخبرة الكافية، خاصَّة إذا اعتمد هذا الأجنبيُّ على تأثير عدم الوفاق الذي يحكم الجماعات داخل بلدانهم.

ـ ما الذي تستطيعه إرادة قرار عالمي، أو التزام جماعة ما، في حالة عدم استقرارها سياسياً؟

ـ ما الدور الذي يمكن أن تلعبه على المستوى العالميِّ جماعة سياسية تتجاهل فيها الطبقة العسكرية إدارة السلطة السياسية، وبنفس الوقت الذي يقوم به جزء من الإدارة بعرقلة تنفيذ القرار؟

ـ أيَّة ثقة يمكن أن نوليها لإدارة كهذه؟

ما يحدث هو أنَّه ليس فقط حلفاؤها الذين سيجدون أنفسهم في حيرة من أمرهم في التعامل معها فحسب، ولكنَّها لن تعرف كيف تتعامل مع أعدائها أيضاً بطريقة ملائمة، حين يجد هؤلاء الفرصة المناسبة بضعفها لإهانتها وإذلالها بمشهد تاريخي!

---

[1] نفس المصدر.

فإذا ما أخذ الأجنبيُّ في كلِّ مرة قراراً ضارّاً بهذه المجموعة سيجد داخلها قسماً كبيراً يتعامل معه، وهنا تتجلّى أهمية السياسة الداخلية وفعاليتها، في العلاقة التي لا تنفصم عراها مع السياسة الخارجية.

علينا ألاّ نتكلّم عن نهايات حرب في شروط مماثلة، من الواضح أنَّ همَّة وطاقة «تشرشل» عام [1940] لا تعني شيئاً دون استنادها إلى الطاعة الحيوية لمواطنيه، لأنَّه كان في مواجهة عدو يستمدُّ جزءاً كبيراً من قوّته من الطاعة الصارمة التي كان يحظى بها. مرَّة ثانية نشير إلى أنَّه ليس من الضروريِّ، حتَّى في الحالات الاستثنائية، أن يلازم الرضى مفهوم الطاعة، فالاعتراف الذي عرَّفناه سابقاً يكفيها، كلُّ ما تبقّى لا فائدة منه ولا داعي للتوقُّف عنده، أو تكراره.

أن تكون السياسة الخارجية قبل كلِّ شيء دليل قوَّة، فهذا أيضاً وضع طبيعي، ولكنه لا يمنع أن يظلَّ حقيقة نهائية لقدر الجماعة، فقد حاولت محكمة العدل الدولية، ومؤسَّسات عالمية إحلال السلام، رغم تحديَّات الهيمنة والقوَّة.

في السياسة، تظلُّ الأهداف والغايات مجرَّد عبث دون قوَّة تفرضها، وهذا ينطبق على الديمقراطية والحريَّة، وعلى السلام أيضاً، فإذا أصبحت الطاعة جزءاً من مصادر القوَّة، يجب النظر إليها بشكل شمولي حين ننظر في معناها الداخليِّ، لنأخذ نموذجاً يشرح لنا الأمثلة التاريخية المعَاشة:

لنفترض مؤتمراً عالمياً يعقده وزراء الخارجية في محاولة منهم لتسوية خلاف يواجههم، لنفترض أيضاً أنَّ وزير خارجية دولة لا قيمة للرأي العامِّ فيها، ولا لحريَّة الصحافة يحضر هذا المؤتمر، وهو لا يعبث مع مسألة الطاعة أبداً، إنَّه يتمتَّع إذن بقدرة دون غيره على اتِّخاذ القرار مهما كانت الطروحات التي يعتمدها، منطقية، أو سلبية [وذلك لوجود علم بلاغة حول إرادة السلام والنزاع، والذي هو عبارة عن تهرُّب من إيجاد حلٍّ للخلاف]، إنَّه سيلقى التشريفات الخاصَّة من صحافة بلده على اتِّخاذه المواقف «البنَّاءة» لإيجاد الحلول المناسبة للمسائل العالقة بين بلديْ الخلاف.

في المقابل، سيواجه زملاؤه وزراء الخارجية الآخرون موقفاً دقيقاً، إذ سيتعرضون لا لصحافة بلدانهم التي ستناقش بل ستقف ضدَّ قراراتهم فحسب، بل سيواجهون المراسلين الخاصِّين الذين يتَّخذ كلُّ واحد منهم موقع الـ «مع» أو «ضدَّ» تبعاً لوجهة نظره، دون الاهتمام بالمعطيات، والاعتبارات في سياقها السياسيِّ العامِّ، لهذا يجد هؤلاء الوزراء أنفسهم في وضع مرهق بسبب الأفكار المتنافرة والمتلاحقة، دون أن يستطيعوا فعل شيء سوى انتظار ما سيحدث.

لنفترض الآن أنَّ المؤتمر «العتيد» هذا فشل في إعلان مبدأ عام يعتمدونه، وذلك بسبب تعنُّت الوزير الذي أشرنا إليه، هذا يعني أنَّه لن يكون هناك اجتماع ثان إن لم تحدث تنازلات متبادلة بين الأطراف، إذن سيعود الوزير «العالي الشأن» إلى بلده، وستقوم الصحافة «الوطنية» بإلقاء اللَّوم على «عدم تفهُّم» الأطراف، وتجاوزاتهم التي تدعو إلى تحميلهم مسؤولية فشل المؤتمر.

مؤكَّد أنَّ هذا المثال لا يشرح كلَّ شيء، ولكنَّه يقترح علينا بشكل غير مباشر أهمية الطاعة في استخدامها الخارجي.

إنَّ العمل السياسيَّ أسهل بكثير في البلدان التي تستبعد فيها حريَّة الفكر من الأخرى الديمقراطية: هذا لا يعني أنَّ هذه الحالة أفضل، ولكنَّ الذي نريد قوله هو أنَّ مفهوم الطاعة يلعب دوراً هاماً في السياسة الخارجية بإطلاق يد المسؤولين أمام خصومهم، والتصرُّف بما يخدم أهدافهم.

بيد أنَّه لا بدَّ من الإشارة إلى نقطة هامَّة في هذا الصدد، وهي الخلاف بين الطاعة، والقمع.

في البلدان الديمقراطية نشاهد على الدوام المظاهرات، والاحتجاجات، والإضرابات عن العمل، ولكنَّ هذه المشاهد لا تؤثِّر كثيراً على حركة الحياة وآلية الدولة، في حين أنَّها تأخذ شكلاً تراجيدياً وكارثياً في كثير من الأحوال في البلدان التي ترزح في أغلال سلطة القمع والاستبداد.

ـ الحرية معدية، ولكنَّها تشفي الأمَّة من مرض الموت!

إنَّ المسألة بالنسبة لنا ليست في اتِّخاذ موقف أيديولوجي أبداً، إنَّها فقط محاولة لشرح واقع يبدو مألوفاً للجميع، وهو أنَّ الطاعة في جميع مظاهرها وممارساتها داخل بلد، تساهم بشكل فعَّال في قوَّته أو ضعفه، وتحدِّد كثيراً من جوانب سياسته الخارجية، فالمعنى الخارجيُّ للطاعة، مثله مثل معناها الداخليِّ، يطرح بعض المشاكل، خاصَّة مشكلة حدودها، وهي ما سنتفحَّصه الآن!

حدود الطاعة

لا تأخذ الطاعة شكل الشرعية أكثر من القيادة، فهي ليست مؤسَّسة أقامها القانون، في حين أنَّنا نرضخ لقوانين وأنظمة القيادة لأنَّها تفرض علينا كسلطة نقبلها كما هي، هذا يعني أنَّه ليس باستطاعتنا تنظيمها، أو تحديدها شكلياً، بوضع حدود أو مستويات لها، فالبعض يطيع من باب الحذر والحيطة، والبعض الآخر يرى فيها شكلاً من أشكال الخضوع والمهانة، في حين يرى آخرون أنَّها عمل بطولي يستوجب التضحية بالحياة تنفيذاً لأوامرها.

لمن العبث إذن محاولة رسم خط فاصل لتبرير حدودها! للفرد وحده القرار أين يذهب، وأين يتوقَّف، أي أنَّه ليس هناك من حدود عامَّة، ومتماثلة، ولكنَّ الظروف والأوضاع الخاصَّة هي التي تضع إشارات السير.

لطالما أصرَّينا بما فيه الكفاية حول الصفة التقديرية للإرادة، وهذه الصفة تنطبق على الطاعة لأنَّها ظاهرة مثلها.

في السياسة لا وجود لمعايير ماديَّة ملموسة لعدم الطاعة إلا القانون، والذي يمكن شرحه حسب المعنى والروح، أمَّا مسألة حدود الطاعة فهي تدخل في نطاق دراسة أحوال الضمير، في ارتباطها بتعدديَّة الأسباب التي تدفع كلَّ فرد لتقديم تبريراته في قبول أو رفض «الانصياع» إلى مفهوم الطاعة!

ما الذي يمكن أن نضيفه سوى أنَّه تبعاً للعصور، والأجواء السياسية التي تطبعها الأيديولوجيات، والظروف العامَّة، تنقاد الجماهير في كلِّ مرة بحبل الطاعة.

في فترات معينة، قبلت أكثرية المواطنين دون عنف «نير العبودية» في «فرنسا»، ولكنَّ هؤلاء المواطنين أنفسهم في الفترة الواقعة بين الأعوام [1830 ـ 1848] كانوا على استعداد دائم للتمرُّد والهيجان في كلِّ مرَّة يتَّخذ النظام إجراءات وتدابير سياسية جديدة، هناك إذن أنظمة استبدادية شعبية، وأنظمة ديمقراطية غير شعبية!

إنَّ مسألة حدود الطاعة تهمُّ في الدرجة الأولى المنهج التبريريَّ، ذلك لأنَّ كلَّ النظريات السياسية تعاملت معها بشكل مباشر، أو غير مباشر كموضوع، إمَّا بتوضيح الحدود بين الطاعة والقيادة الشرعية بتضييق حدود كلٍّ منهما، وإمَّا بإضعاف علاقة القيادة بالطاعة لصالح مساواة وحريَّة أكبر! مع هذا، ما أن تصبح النظريات السياسية جزءاً من النشاط السياسيِّ الطبيعيِّ الملموس، وتصبح الأخلاق والدين والاقتصاد لا عوامل مساعدة للقوَّة السياسية فحسب، بل أسباب في عدم الطاعة، حتَّى تطرح مسألة حدود الطاعة بشكل مباشر.

تتجلَّى ظاهرة عدم الطاعة في أشكال ثلاثة:

- فردية، أو تمرُّد.
- معارضة للقانون تحت شعار حقِّ المقاومة، تقوم بها جماعة سياسية.
- أخيراً، العلاقات بين حريَّة النقد، وضرورات العمل السياسي.

ولكن قبل كلِّ شيء، يجب الإشارة إلى نقطة في غاية الأهمية من حيث المفهوم: إنَّ عدم الطاعة يتولَّد من عدم الملائمة بين المعنى والهدف الحقيقيِّ، أو بين «أوليَّات» القيادة، وتلك التي يريد أن يفرضها المسؤولون باسم الطاعة على العمل السياسيِّ، ممَّا يقودهم إلى إعطاء مفهوم الطاعة غاية بذاتها. هكذا يفهم عدم الطاعة بمعناه الكامل.

تقتصر السياسة داخل الوحدة السياسية، حيث تسود الطاعة الملائمة، على نشاط بسيط لدور الشرطة في حالة خرق للقوانين لأسباب غير سياسية، حتَّى أنَّها تصبح بلا جدوى: إنَّها تفقد سبب وجودها، بل تنفي نفسها، تحتفظ السياسة الداخلية بجميع حقوقها ما دام هناك استمرارية داخل الوحدة السياسية لإمكانية الفصل بين الطاعة والقيادة، أي ما دام عدم الطاعة حالة افتراضية، أو كامنة على صورة رفض جماعي لحزب، أو مجموعة كبيرة لأوامر السلطة!

بهذا المعنى، تكون الدولة الحديثة هي المؤسَّسة التي تحاول أن تقضي على العدوِّ الداخليِّ «للتفرُّغ» لعدوِّها الخارجيِّ، وبالتالي، فإمكانية الطاعة تفسِّر دوام وثبات السياسة الداخلية كحالة عداء تشرح السياسة الخارجية، فلا سياسة دون عدو، أو عدم طاعة حقيقية، أو مُفْتَرَضة، باختصار، علاقة عدم الطاعة بالعدوِّ الداخليِّ علاقة مباشرة: تعني إمكانية حرب أهلية على الأبواب، هنا ندخل في واقع أساسي يفرض نفسه على التحليل القادم للعلاقة بين العدوِّ والصديق.

إذن من البديهيِّ القول أنَّه لا وجود أبداً لطاعة مطلقة وشاملة، إذ أنَّه حتَّى في حالات الاستسلام للإرادة الإلهية هناك بعض الشكّ أو التردُّد، وأحياناً حالة من الوجوم والندم أمام بعض المواقف التي نتبنَّاها[1].

إنَّ اختيار الطاعة المطلقة لا يمنع الفرد في بعض المناسبات عن تأكيد نفسه عبر اتِّخاذ موقف خاص، لأنَّ الإرادة ترفض الانصياع ضدَّ نفسها.

دون إمكانية التراجع والانسحاب من حالة الطاعة المطلقة تلك، تتحوَّل هذه الحالة من التبعية إلى حركة ميكانيكية صرفة، بل أكثر من ذلك، هناك قلَّة من البشر الذين ينصاعون تماماً إلى القانون المدنيِّ والتي لا ترى الظلم في بعض جوانبه، وتتحمَّل دون سخط آثاره، في النهاية هناك وسيلة تتبدَّى فيها عدم الطاعة حتَّى في الأنظمة الأشدِّ قسوة واستبداداً، كاختيار الموت على الحياة إن لزم الأمر، بمعنى آخر، ليس هناك علاقة ضرورية بين القناعة الخاصَّة الفردية والسلوك الخارجيِّ الذي يرضي الطاعة السياسية.

عدَّة طرق للعصيان والتمرُّد، تبدأ من التهاون والتقصير وعدم الحذر في تنفيذ الأمر، وتنتهي بالرفض واستخدام السلاح، ولكنَّ كلَّ هذه الطرق غير سياسية، إنَّها إرادة عابرة سيئة، أو شكل من أشكال المكر والخديعة.

نترك جانباً مخالفة وخرق القانون العامِّ، وكذلك الجنح والجرائم العادية التي تقع ضمن معايير القانون الجزائيِّ، ما يهمُّنا هو تأثيرها الثانويُّ على الوضع السياسيِّ كحالة من عدم الأمان، يمكن أن تتكرَّر، هذه الحالة لا تعني عدم الطاعة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنَّها تشير بدورها إلى طاعة غير مطلقة للنظام.

لنفس السبب لا نناقش هنا كلَّ أشكال التمرُّد، كما فعل «كامو» في كتابه «الإنسان المتمرِّد»، حين ركَّز تحليله على الفنِّ، مروراً بتمرُّد الإنسان على الدين عبر الهرطقة والاختلافات الدينية.

---

[1] «إينُوفونرينتلين» كاتب كتاب «موسوليني، رفيقي الاتِّحاديُّ» حكي لي هذه القصَّة الفظيعة:
- «كنت مدعوَّاً إلى مائدة عشاء حضرها «هتلر». سأله أحدهم: لِمَ تتابع قتل الكاثوليك والبروتستنات في هذه الفترة العصيبة من الحرب، بينما يحاول «ستالين» أن يرعى تماسك الاتِّحاد المقدَّس بينهما، أو على الأقل يترك حريَّة العبادة؟
أجاب «هتلر» ببرود: موقفي واضح تماماً من هذه القضية، إنَّني لا أستطيع أن أعتمد على طاعة مطلقة لكائن يلوِّثه التعليم المسيحيُّ، تلك الطاعة التي أحتاجها عند عنصر في الحزب الاشتراكيِّ.
عندما آمر جندياً في الحزب أن يطلق الرصاص على أحد، فهو ينفِّذ الأمر فوراً، وبلا تردُّد، بينما يظلُّ المسيحيُّ حتَّى ولو كان وطنياً صادقاً في حالة من الحيرة والتردُّد، هذه الحالة هي التي أريد إلغاءها نهائياً»!

ما يهمنا هو العصيان الذي يأخذ شكلاً سياسياً فقط، أي العصيان الذي يهدف إلى تغيير النظام، أو عرقلة سيره.

نحكم على عدم الطاعة من وجهتيْ نظر متضادَّتين، وذلك بقوَّة الأشياء:

ـ أن ننظر إليها من زاوية مفهوم القيادة، وبهذه الحالة نرى فيها ميلاً سيئاً في السلوك، أو عدم فهم للمسائل السياسية وضرورات السلطة في تنسيق المصالح المتضاربة للمجموعات المختلفة التي تشكِّل الجماعة، فهي تمثِّل حالة من الفوضى، ودعوة إلى عدم الانضباط على السلطة قمعها بالوسائل اللأزمة كالتهديد والعنف.

ـ وإمَّا أن نحكم عليها كمعارضة تبرِّر التمرُّد! في هذه الحالة تبدو كإشارة للتقدُّم والتحرُّر، بحجَّة أنَّ الطاعة تعني التخلِّي عن الكرامة الإنسانية، واستسلام الفرد، واغتراب الحريَّة بالذات، أي تعني شكلاً من السلوك الدونيِّ، الّلا منطقيِّ، القاصر عن فهم معنى المسؤولية الملقاة على كاهل السلطة، في تحمُّلها أعباء الجماعة ومستقبلها، هذه النظرة إلى مفهوم الطاعة تحمل الكثير من معاني العداء والرفض، باعتبارها الطاعة والقيادة شكل من أشكال الانحطاط والخزي للبشرية.

هناك نوعان من النظريات التي تحاول الحطَّ من شأن مفهوم الطاعة، ومن ثمَّ من القيادة نفسها، وهما:

ـ «الفوضوية».

ـ نظريات القبول الاجتماعي.

جدير بنا أن نتوقَّف عند النظرية «الفوضويّة» ذلك لأنَّها تلفت الانتباه إلى طريقتها الغريبة، وغير المألوفة بطرح أساسيَّاتها، والنظر في مشاكلنا المعتادة، وكذلك لأنَّها تزيل القناع عن أحكامنا المُسبَقة، وتساعدنا في فهم الجانب العشوائيِّ في كلِّ الأنشطة البشرية.

مع هذا، فهي ما أن تنزلق في مهاوي «العدمية» المتمثلة في التمرُّد النهائيِّ، والرفض المطلق الذي يعترض لا على السياسة فحسب، ولكن على العالم كلِّه، وعلى النظام التاريخيِّ للحضارة، حتى تصبح غير قابلة للطرح كموضوع للمناقشة.

يقودنا الاعتراض القاطع على السياسة بذريعة أنَّها الشرُّ ذاته، بالاتفاق مع الدين، إلى الطريق الخاطئ لفهم فكرة الطاعة من داخلها.

لقد ظلَّ التأثير السياسيُّ المباشر للنظرية «الفوضوية» في أدنى مستوياته ما عدا تأثيرها في العقلية العامَّة التي ساهمت في خلقها، والتي تردَّد صداها على المدى البعيد في أرجاء المجتمعات البشرية.

حتَّى لو لم نأخذ سوى الأوضاع السياسية الصرفة للفوضوية سوف لن نجد سوى قليلاً من العناصر التي تساعدنا بتوضيح مسألة حدود الطاعة التي نبحثها هنا، إذ أنَّ «الفوضوية ستفقد كلَّ معنى برفضها لمفهوم الطاعة كما هو، عندما صرَّح «باكونين[1]» أنَّ «هذه النظرية تستند على الوهم الباطل، والإيمان، والجهل، وأنَّ تحرُّر الإنسان يبدأ من العصيان والتمرُّد فهو قد أخذ الشكل المتدني فقط لبعض أشكال الطاعة، وترك جانباً المشكلة السياسية الحقيقية».

لقد ذهب بعيداً في رؤيته هذه حتى «العِلْمَوية» المسطَّحة، التي رأى فيها الخلاص الحقيقيَّ، لم يدرك أنَّ العلم لا يمكن له أن يحلَّ مكان السياسة، ولا السياسة مكان العلم لاختلاف جوهر كلٍّ منهما.

علينا امتلاك الكثير من اليقين لكي نؤكِّد على أنَّ التقدُّم في النظام المعرفيِّ يمكن أن يتحكَّم بأذى السياسة الذي يتخفَّى وراء ستار العلاقة بين الطاعة والقيادة.

كلُّ نظرية تدَّعي إمكانية إلغاء السياسة وزوالها، كالماركسية التي ورثت عن الفوضوية كثيراً من عناصرها تحكم على الظاهرة السياسية من خارجها، ولا تفهم لماذا يمارس الإنسان نشاطه السياسيَّ، ولا يستطيع أبداً العيش دونه.

ـــ ما فائدة طرح الأسباب الأكثر كمالاً، والغايات العلمية والأخلاقية والاقتصادية وراء عدم الطاعة ما دام الإنسان يتابع تاريخه متمثِّلاً مفهوم الطاعة؟.

إذا أردنا فهم ظاهرة الطاعة من داخلها، علينا التفكير أولاً في الديمومة التاريخية للسياسة، لأنَّه ليس بضربة واحدة للإرادة نتوصَّل إلى قهر جاذبية الحقيقة.

هناك أيضاً خطر كبير بإنكار الطاعة نظرياً، خاصَّة إذا وجدنا أنفسنا في مشهد جدلي، إذ سنكتفي بتعزيز الأنظمة السياسية عملياً تحت غطاء مساهمتها في اضمحلال الدولة.

هذا التناقض ليس خاصَّاً بمنطق «نيتشيف» بل هو كامن في قلب الماركسية!

ومع أنَّ نظريات الوفاق الاجتماعيِّ لا توصي بعدم الطاعة بتاتاً، فهي أيضاً تلغي العلاقة بين القيادة والسلطة نظرياً. هذا يتجلَّى عند «الرواقيين»، ونظرية «روسو» الاجتماعية، حيث أنَّ الغاية لديهما هي أولاً في الانتقال من التبعية إلى الاستقلال الذاتيِّ، وذلك بتحويله إلى تعليم رضائي بشكل حر، بالمعنى الذي يصبح فيه كلُّ فردٍ

---

[1] ميكاييل باكونين: [1814 ـ 1876] ثوري روسي، وأحد زعماء الأممية، ومنظري الفوضوية الأساسيين.

مشرِّعٍ، أو عضو في اللَّجنة التشريعية للنظام السياسيِّ الخاضع له، وثانياً بإضفاء الشرف والكرامة على مفهوم الطاعة السياسية في الوقت الذي يشوِّهون فيه هذا المفهوم تماماً:

ـ نحن لا ننحني أمام قوَّة نفرضها على الآخرين!

رأى «كانت» على عكس «روسو» أنَّ الاستقلال الذاتيَّ لا معنى له سوى في علم الأخلاق.

في الواقع، هي ليست حتَّى فكرة سياسية بالمعنى الصحيح للكلمة، تلك التي تؤكِّد أنَّه بفضل «العقد الاجتماعيِّ» لا يخضع أفراد المجتمع لأحد، فقط لإرادتهم الخاصَّة المحدَّدة في القانون.

لا شكَّ أن الذي «يطيع» في السياسة بإمكانه ممارسة القيادة في مجال آخر، فلا وجود لكائن على الإطلاق لا يفعل شيئاً سوى القيادة، دون أن يتلاءم مع معايير أخرى، ومع هذا، فالطاعة السياسية تلتزم دائماً في الخضوع لإرادة خارجية عن إرادة صاحبها، هناك إذن بعض الحقيقة في النظرية «الرواقية» حين تُرْجِع السياسة إلى نظام الأشياء الضرورية التي لا تعود إلينا، ما عدا الأفكار التي نكوِّنها عن السياسة، مع هذا، فالاعتقاد بأنَّنا في القبول والرضى بأنظمة القيادة يمكن أن نحوِّل الطاعة إلى قدرة تشريعية، بنفس الواقع الذي يحوِّل عبر التبعية لضرورات الطبيعية الحكيم إلهاً، طالما أنَّه يريد أن تصل الأشياء إلى ما وصلت إليه!

هذا الموقف يعكس «تسليماً» يلغي كلَّ شكل من أشكال التمرُّد الذي تفقد فيه الطاعة معناها كي تصبح مجرَّد حتمية.

من المفيد هنا إدخال جدل على شاكلة الجدل «الهيغليِّ» لتوضيح وجهتيْ نظر فلسفية بين العبد «إبيكتت»، والإمبراطور «مارك أوريل»، كانت الرواقية قد محت العلاقة التي تربط القيادة بالطاعة بينهما.

هذا لا يمنع أنَّ «مارك أوريل» يحكم إمبراطورية، وجيشاً، ويقوم بالحرب، ويُخْضِعُ التمرُّد في أرجاء إمبراطوريته، بينما «ابيكتت» لا يفعل شيئاً سوى التحكُّم بذاته، بذاته فقط!

التمرُّد

إذا كان صحيحاً أنَّ الطاعة السياسية لا معنى لها إلاّ بوجود إمكانية للتمرُّد، علينا إذن أن نشعر بالأسف بأنَّ «كامو» الذي لفت انتباهنا لدور التمرُّد كمعول في هدم الرضوخ والإذعان والأنظمة، وكباعث مجدِّد للفكر والأحكام الذهنية لم يحط إيجابياً بدراسة مباشرة لظاهرة الطاعة السياسية.

ما أن نأخذ التمرُّد كغاية بذاته، حتَّى تصبح العدمية النتيجة المنطقية له، ذلك لعدم وجود مخرج آخر للرفض الخالص سوى الانتحار أو القتل.

هناك في السياسة رؤيا سلبية أحادية الجانب تفقد العمل سبب وجوده، حين لا يكون شيء سوى العدم.

علينا أن نتمكَّن من الاستقرار في العالم كي يأخذ التمرُّد معناه.

لقد ساعدنا «كامو» في إدراك ضرورة الثبات والديمومة التي تعطي قيمتها للطاعة والتمرُّد معاً.

هكذا أصرَّ على استحالة أن يكون الإنسان مشروعاً غير محدَّد، ذلك لأنَّه بحاجة إلى أن يكون هو نفسه موضوعاً، أو شيئاً ما.

إذا لم يكن الإنسان هو نفسه ككائن، فسوف لن يتمكَّن من تنفيذ عمل، أو خلق شيء، لأنَّ إرادته ستتهالك في تردُّد مستمر للقرار، وإفراط في استخدام القيادة ومغالاة فيها، طالما أنَّ الطاعة وحدها هي الفعل، وتنفيذ الأمر[1].

في الحقيقة، كان هدف «كامو» هو رصد معنى القيمة العليا، والسامية التي تقف وراء التمرُّد، وهو حتَّى عندما حلّل الأشكال المختلفة للتمرُّد السياسيِّ لم تكن نيَّته سوى الرؤية الميتافيزيقية له، إنَّ السؤال هنا مختلف تماماً:

---

[1] Camus: L'hommerévolté, Paris, 1951, p. 28.

«ألبير كامو» ـ الإنسان المتمرِّد ـ باريس [1951] صفحة 28.

ـ ما الذي يعنيه التمرُّد من وجهة نظر سياسية بحتة في إطار ظاهرة الطاعة؟

يظهر معنى عدم الطاعة السياسية في مظاهر مختلفة، ولكن مهما كانت هذه الأشكال سواء كاحتجاجات، أو اتِّهامات، أو عداء معلن للنظام القائم، فهي تتَّصف أولاً بأنها تهاجم بشكل أساسي الأعراف التي تعتبرها أعرافاً جائرة باغية من وجهة نظر أخلاقية أو أيديولوجية، أو أنَّها تعتبرها غير مناسبة بحكم ضرورات التنظيم العقلانيِّ والتقنيِّ للمجتمع.

هذا يعني أنَّ التمرُّد ليس ضدَّ النظام كنظام، ولكن ضدَّ الظلم، وعدم الكفاءة التي تطبع تركيبه. بهذه المطالبات الماديَّة الملموسة يختلط النقد القائم على فكرة غامضة للعدالة المجرَّدة المثالية، المهمُّ هو أنَّ التمرَّد كحالة من عدم الطاعة لا كعاطفة هدَّامة يتضمَّن وعياً باستحالة تحقيق فكرة العدالة ماديَّاً دون إقامة نظام، أو ترميم نظام متهالك.

بمعنى آخر، غالباً ما يحتوي مفهوم عدم الطاعة على اختلاف في المعنى، واضطراب في إدراك اعتراض باسم عدالة مثالية، وعدالة اجتماعية تفسح المجال لكثير من التفسيرات المبهمة، والمتشابهة!

صعب جداً التمييز بين المتطلبات الأخلاقية الصرفة، وتلك التي تفرض التأقلم العقلانيَّ.

فإذا كان هناك وهم باطل في مفهوم عدم الطاعة، فهناك أيضاً الخداع والحيلة في التمرُّد، لأنَّه قد يحدث أنَّنا نمثِّل دور الأبطال للمتطلبات العليا للحصول على ما نستطيع أن نحصل عليه، على كلِّ حال، علينا أن نتشبَّث بما هو آت:

ـ لا يفرِّق عدم الطاعة السياسية بين العدالة والنظام، إنَّها تطالب بنظام آخر، أو على الأقل تفرض داخل نظام معين إصلاحاً أو تغييراً في بعض الاتِّفاقات السابقة.

هذا يعني أنَّ التمرُّد السياسيَّ المحضَّ مؤقَّت على الدوام، على الأقلِّ من حيث الهدف، طالما أنَّه يتوقَّف مع غياب أسبابه كالإفراط في استخدام السلطة، أو الظلم، أو المحسوبية، عكس التمرُّد العدميِّ الذي يفرض نفسه كحالة احتجاج ورفض دائمة.

يعني التمرُّد السياسيُّ شيئاً آخر، إذ أنَّه بوجود وسائل أخرى لعدم الطاعة لتقدير الفرد بضرورته، يضع حياته في اللعبة، فالسياسة هي هيمنة الإنسان على الإنسان، وعلاقة القيادة بالطاعة قائمة على الإرادات، لا على الأفكار.

يمكن للفرد الاعتراض العشوائيُّ على القيادة العشوائية، مهما كان للنظام من هيمنة، من خلال إرادات الأفراد الحازمة في اتِّخاذ قراراتها بالاعتراض، فالقيادة ليست مطلقة على الدوام، حتَّى لو كانت مَلَكيَّة، فهي مُعَرَّضة لطرحها على بساط البحث، ومواجهة الإرادات الأخرى:

ـ ما الذي يمكن للتهديد أن يفعله أمام رجل لا يخشى الموت؟

تحدث مفاجآت مثيرة للقيادة في مواجهة الإرادات الناجمة عن العصيان، تؤكِّد ملاحظات «ج. فيريرو» حول الخوف المُتَبادل الذي يؤثِّر على القيادات والرعايا معاً، ممَّا يدفع بالسلطة إلى القيام بإثارة الخوف في نفوس رعاياها، لخوفها منهم[1].

يعكس عدم الطاعة صورة واضحة لاستقلالية الفردية، ليس فقط في مواجهة المتطلبات السياسية، ولكن أيضاً أمام الجماعة نفسها، فالعصيان أمر ممنوع قطعاً، ولا يمكن القبول سياسياً بحقِّ التمرُّد، ومع هذا، فالعصيان والتمرُّد يتواجدان في كلِّ المجتمعات، ولا أحد يستطيع أن يمنع أحداً من رفض أمر، أو اتِّخاذ موقف معارض على شكل عنف عند الحاجة، والمخاطرة بالحياة أحياناً، وأحياناً الفرار، واللُّجوء إلى بلد آخر هرباً من سلطة بلده، هذا لا يعني أنَّه أصبح بمنأى عن براثن السياسة وشباكها من خلال تمرُّده، لأنَّه باندماجه في وضعه الجديد، سيخضع أيضاً لقوانينها التي تطال الجميع، إذن، لا وجود لعصيان يمكن له أن يحرِّرنا تماماً من السياسة، فتحليلنا يؤكِّد على ما يلي:

لا العقاب ولا التهديد يمكن لهما أن يمنعا الفرد من العصيان، فقط يمكن احتواؤه عن طريق السلطة، والمصلحة!

هي تحديداً المسؤولية الفردية التي يحاول الفرد أن ينهض بها عن طريق العصيان الذي يعكس رفضه للتبعية وعدم الاستقلال، ومهما تكن الحركة التي يقوم بها، فهو يؤكِّد من خلالها وجود علاقة خارجية لمعايير المجتمع السياسية.

إذن، إلى الفرد وحده يعود القرار بخضوعه إلى القوانين والأنظمة لأسباب يعتقد أنَّها مفيدة، أو رفضه الخضوع لأوامر السلطة وقبوله نتائج رفضه:

ـ لا يمكن قهر الطاعة، ولا العصيان أيضاً!

---

[1] Ferrero, Pouvoir, les Génies invisibles de la Cité, Paris, 1945, p. 30.

«ج. فيريرو» السلطة، العبقرية الخفية للمدينة، باريس [1945] صفحة 30.

وحدها السياسة الحكم الذي يمكن له أن يقرِّر ما هو سياسي بالفعل، ومع هذا فهي لا تستطيع أن تحدَّ من المجال الذي يقع فيه «الخاصُّ» [العائلة، الوظيفة، القانون.. الخ] إذن، فإمكانية العصيان لا تعني أنَّ السياسة لا تشمل المجتمع كلَّه بل الحالة الاجتماعية هي التي لا تشمل كلَّ البشر.

إنَّ الرفض الدائم الذي يتَّخذه المتمرِّد في مواجهة القيادة على شكل خرق متعمد للقوانين والأنظمة، أو على صورة اعتراض فردي بسيط يشير إلى وجود شعور خفي في نفس كلِّ إنسان بحقِّه الذاتيِّ بمقاومة أيِّ قرار لم يصدر عنه شخصياً.

بحصر حدوده، يقوم مفهوم الطاعة بحصر حدود القيادة أيضاً.

ليس مهمَّاً الوقت الذي يقدِّر فيه الفرد نهاية الحدود، أن يصبح الاضطهاد والقهر حالة لا تطاق مثلاً، أو أن يرى الظلم الواقع في اتِّخاذ إجراءات معينة، هناك دائماً اعتراض على القيادة دون تحديد اللَّحظة التي يكون فيها العصيان مبرَّراً.

هذه الحدود متنوعة إذن حسب الأفراد أنفسهم، ولكن في الغالب لا تبرِّر السياسة العصيان إلاَّ في حالة قاهرة، كأن تكون السيادة غير قادرة على حماية رعاياها لعجزها أمام الأحداث.

إنَّ التبرير المعتاد لعدم الخضوع يعكس حكماً خاطئاً حول حركة التمرُّد القائمة، أو معايير خارجة عن السياسة، أخلاقية ودينية وغيرها.

من هنا، يؤكِّد التمرُّد والعصيان فكرة تنافر الجواهر وتناقضاتها التي كنَّا قد رأيناها في الفصل الأول:

مهما تكن السياسة استبدادية وشمولية، فهي لن تكون الجوهر الوحيد، وبهذه الشروط، لا يمكن لها أن تدخل في صراع مع غايات تستند على دعائم غير أوليَّاتها وغاياتها الخاصَّة، إذن فالعصيان يعني أنَّ الجواهر دخلت في تنافس وتضادّ مع بعضها داخل نطاق السياسة.

الحقيقة أنَّ كلَّ قيادة تصادف معارضة تدور حول دائرة عدم الطاعة حسب الظروف، إذن من البديهيِّ أنَّ المعارضة السياسية تميل إلى التمرُّد، حالة ليست مشابهة لعدم الطاعة المدنية للِّص، أو المجرم العاديِّ، أو ما يحدث في المجتمع من جنح وجرائم. يمكن أن نقول إنَّ عدم الطاعة هنا ظاهرة عادية لا يمكن تخطيِّها، طالما أنَّ القيادة تستلهم ذاتها من فلسفة خاصَّة، وأنَّ النظام السياسيَّ يحتوي بعض القيم الأخلاقية، والتوجُّه الاقتصاديَّ، وموقفاً يتعلَّق بعلاقة الروحيِّ بالدنيويِّ الفاني.

إنَّ السياسة كجوهر تدخل بالضرورة في صراع دائم مع هذه الجواهر الأخلاقية والاقتصادية والدينية بكل غاياتها المختلفة، بصيغة أخرى، ليست أسباب عدم الطاعة سياسية تماماً، ولكنَّها تجد جذورها تمتدُّ في فلسفة عامَّة متماسكة حول المجتمع والحياة، فالسياسة إذن حبيسة جوهرها، وأوليَّاتها، ومصيرها.

إنَّ غايتها الخاصَّة ليست في حياة مثالية للفرد، ولكن في استقرار، وتعزيز القدرة للجماعة التي يتطوُّر فيها كلُّ فرد [بتناسق وتعارض] مع مبادئ السلطة القائمة، ويحتجُّ عليها بآن واحد.

يظلُّ هناك على الدوام أعضاء قاصرون في المجتمع، سواء على المستوى التعليميِّ، أو في الانضباط السلوكيِّ، وتستمرُّ في التنافس والتناحر قيم الليبرالية، وفهم القيادة في الاقتصاد، والتعليم الحكوميِّ أو الحرِّ، والدين، والأيديولوجية... الخ!

كلُّ هذه الخصومات يمكن أن تقود إلى تناحر مدني، وتنتج حالة من عدم الطاعة قد يصعب السيطرة عليها.

هذا يعني أنَّه على القيادة أن تتوقَّع أنَّها ستحاسب من قِبَل المحكومين.

لم ير أحد منهم مثل «آلان» الدور الأساسيَّ للمواطن والوسيلة الفعَّالة للتحكُّم، واحتواء السلطة التي تخشى الفكر الحرَّ مثل المتمرِّد، من هنا ولدت نظرية الحكم السياسيِّ التي لا تتعارض أبداً مع فرض الطاعة[1].

حقَّاً إنَّ أغلبية الناس يكتفون بالحكم [مع كثير من الأحكام المُسْبَقة]، وبهذا فهم يرفضون عصيان الأوامر، مع هذا هناك على الدوام بعض الأفراد، من خلال الإخلاص في العمل أو النظرية يحاولون التوفيق بين أحكامهم وأفعالهم: في هذه الحالة، تكون الخطوة التي تفصل النقد عن العصيان قد عبرت بسرعة، لنأخذ النظام الديمقراطيَّ مثلاً:

ـ ما الذي يمكن أن تفعله الحكومة الديمقراطية في مواجهة أقلية منظَّمة إذا كان مجموع المواطنين يتَّخذون موقف الطاعة «الواعية» الذي هو من حيث المبدأ حذر إزاء السلطة؟

---

[1] مقاومة وطاعة هما فضيلتان يتمتَّع بهما المواطن: بالطاعة يضمن النظام، وبالمقاومة يحصل على الحريَّة. من الواضح إذن أنَّ النظام والحريَّة متلازمتَين دائماً، ولا يمكن الفصل بينهما «آلان» كتاب السياسة، صفحة 27.

سيكون هذا الموقف في مهب الريح سريعاً، وستتلاشى حريَّة النقد في الصمت، ولكنَّنا بهذا لم نشرح بعد عدم الطاعة!

إنَّ معناها النهائيَّ غامض ومبهم.

من جهة تشكِّل محاولات العصيان جزءاً هاماً نسميه «الفكر».

لطالما لاحظنا من خلال التجربة أنَّ الفكر النقديَّ يتجلّى في الاحتجاجات والرفض، بينما تظلُّ الطاعة صامتة بشكل عام.

علينا إلا نستنتج أنَّ الفكر الذي يحتجُّ بصوت عال يمتاز بالنباهة السياسية، فالفكر مبهم بذاته، وهو يعرقل سير الأنماط بشكل متناقض، لأنَّه خليط من أنواع القبول والرفض الّلا متجانسة، والمتضاربة في أسبابها الأخلاقية والأيديولوجية والاقتصادية المختلفة.

بهذا يشكِّل الفكر الجماعيُّ قيماً تحكمية للسلطة، ولكنَّه لا يستطيع أن يضطلع بمسؤوليات القيادة العملية، لأنَّه يشكو صداعاً من عدم الاستقرار والثبات، وتعرُّضه في كلِّ لحظة أن ينقسم على نفسه!

لا نناقش الأمر كما نناقش فكرة ما، لأنَّ الأمر تجاوز مرحلة الحكم عليه، إذن:

- إِلامَ يستند مفهوم عدم الطاعة إن لم يكن على فكرة ما؟

هذا هو مصدر عجزها كحالة عدم خضوع فردية، لأنَّه في محاولة العبور من حالة الخشية باسم الفكرة يجد الفرد المتمرِّد نفسه أمام خطر أكبر، هكذا صُنِعَ العالم: ما أن نتخلَّص من تهديد حتَّى نقبل تهديداً آخر، بحريَّة «مزعومة»!

نخطئ كثيراً إذا اعتبرنا عدم الطاعة مجرَّد مظهر لفكرة أو موقف، إنَّ من يختار رفض الطاعة يُظهِر عداءً أقلَّ نحو القيادة كقيادة لأنَّه يرغب بتقويمها للأفضل، كي تكون أكثر عدلاً وحريَّة وقدرة.

أَنْ تكون الطاعة تلبية للأمر، فعدمها هو إنكار لهذه الصفة الأساسية: من خلال الفوضى الناجمة عن عدم الطاعة، هناك هدف آخر لها، وإلَّا فهي ليست سياسية!

لا نبعث الحماس والحميَّة في نفوس البشر بالاعتبارات السياسية وحدها، لأنَّهم يعرفون أنَّه مهما كان نوع النظام، فهو يطالبهم بالطاعة إيَّاها، والقيام بالتزاماتهم نحو المجتمع الذي ينتمون إليه.

علينا إذن البحث عن أسباب أخرى لإثارة النفوس، وذلك في المفردات الأخلاقية والدينية.. وإعطاء المزيد من الوعود بقيادة أكثر عدلاً وحريَّة وديناميكية.

التحريض على عدم الطاعة يدخل في دائرة المزايدة التي غالباً ما تنتهي بغرض في معناها العامِّ، إذ أنَّه ما أن يدَّعي مؤيِّدوا العصيان والتمرُّد أنَّهم خلصوا من إقامة نظام يتلاءم مع العدالة، وأنَّهم توصَّلوا إلى استلام السلطة كاملة، حتَّى يجدوا أنفسهم أمام طهارة المبادئ التي كانوا ينادون بها، خاصَّة إذا كانوا قد أجبروا مواطنيهم على سلوك فرضوه، عدالة أم استحقاق! إنَّ المسألة غير قابلة للحلِّ، وكلُّ اختيار أحاديُّ الجانب يعزِّز من قدرة العشوائية التي ندَّعي محاربتها.

لا تخلو عدم الطاعة من النفاق وسوء النيَّة بتباهيها وادِّعاءاتها الأخلاقية، فهي لا تبدي تعطُّشها إلى السلطة إلا نادراً، وكأنَّها خالية تماماً من غريزة السيطرة في تستُّرها وراء قناع كثيف للنزعة الإنسانية!

إنَّ الدعاية ليست ابتكاراً حديثاً مع أنَّها وجدت على الدوام ولكن بأساليب وإمكانيات تختلف عنها اليوم من حيث القوَّة والأهمية، وعدم الطاعة أحد أشكالها.

حين يتحوَّل العصيان إلى دعوة فكرية، ووسيلة سياسية، تحت غطاء تمسُّكه بالعدالة ضدَّ الظلم، يُعكس كردَّة فعل موقف الذين يرفضون توقيع البيانات مثلاً، حتَّى لو كان محتواها إنسانياً خالصاً، بطرحهم السؤال حول الاستخدام السياسيِّ لهذه البيانات، وغايتها العملية.

لو أخذنا كلَّ هذه الاعتبارات مجتمعة، سنرى أنَّ الخلط والتشوش بين السياسة والأخلاق قد يكون ضرورياً لكلِّ مشروع سياسي، سواءً للقيادة أو لمنفذي التمرُّد، لأنَّه كما رأى «ديكارت» في الجزء الثالث من «مقالته حول المنهج»:

- «غاية كلِّ فعل مبهمة بالضرورة»!

باختصار، يبدو أنَّ عدم الطاعة والتمرُّد يتغذيان من نفاذ صبر فكرة وهمية وراءهما.

ضمن هذه الفكرة الوهمية تقبع «حريَّة» بلا حدود أو ضرورات تفرض العدالة الخارجية على النظام، وتتمتَّع باستقلالية تامَّة عن الإرادة البشرية، أخيراً، حريَّة تبحث عن تنظيم جماعي خالٍ من كلِّ أشكال الكراهية والعنف.

هذا موقف معاكس تماماً حين نقول إنَّ الطاعة إحدى أوليَّات السياسة، ممَّا يعني ضرورة وجود خشية، أو تهديد خارجي لاستمرار وجود الحريَّة، ويعني أيضاً ضرورة

وجود نظام لتلبية متطلبات العدالة، وبثّ روح الأمان في أعضاء جسم الجماعة، هكذا يكون الإفراط في القيادة، والمغالاة في عدم الطاعة في نفس الإطار الذي استهجنه «دوميستر» بقوله:

ـ «لم تتعلّم السلطة، ولا الحريَّة قول اكتفينا[1]»!

---

[1] De Maistre, Du pape, Paris, 1872, liv. II, chap. P. 145.

«دوميستر»: عن الحَبْر الأعظم، البابا ـ باريس 1872 الكتاب الثاني ـ الفصل الرابع ـ الصفحة 145.

حقُّ المقاومة

باستثناء الفوضويين، وبعض الكتَّاب أمثال «مابلي» بكتابه «حقوق وواجبات المواطن»، وكاتب كتاب «اليقظة الصباحية للفرنسيين وجيرانهم» عام [1573]، رفض منظِّروا السياسة عامَّة حقَّ العصيان، وحقَّ التمرُّد الفرديِّ بشكل خاص، وأقرُّوا للشعب، أو لقسم منه هذا الحقَّ، تحت مسمَّى «حقَّ المقاومة».

في الحقيقة، إنَّ فكرة شرعية مقاومة جماعية قديمة أكثر ممَّا نعتقد، لأنَّ النقاشات حول الاستبداد والقهر كانت حامية في العصور القديمة والعصور الوسطى أيضاً، وقد طرحت مسألة حقِّ الرعايا في مقاومة تعسُّف الإقطاعيِّ دون العودة إلى الحدود المرسومة بين البلدان في هذا الصدد.

الجديد في هذه المسألة، والذي ظهر في نظريات «العقد» للقرن السادس عشر، هو الاعتراف بشرعية حقِّ المقاومة ليس فقط بقلب نظام استبدادي قائم، ولكن في عدم العودة إلى نظام يماثله.

تختلف طريقة تبرير هذا الحقِّ في التفاصيل لدى «الملَكِيين»، فجميعهم يفترضون أنَّ إقامة الدعاوى كافية لشرعية المقاومة، أمَّا «تيودور دوبيز» فقد أعلن أنَّ الأقليَّة المثقفة لبلد تمتلك الحقَّ في التمرُّد على السلطة الملَكيَّة، مع احتقارها لرأي الأغلبية، العاجزة بسبب الجبن أو الجهل عن الإدراك الصحيح.

ومع أنَّ كلَّ منظري العقد لم يقبلوا أبداً حقَّ المقاومة [هوبز، وروسو رفضاه لأسباب أخرى، فقد علَّل «هوبز» رفضه بسبب أمان المجتمع، بينما علَّل روسو رفضه باسم اجتماع آراء الإرادة العامَّة]، وقد حدَّد بعضهم مثل [لوك، وجيريو] شروط ممارسة هذا الحقِّ، نفهم بسهولة أن مبدأ شرعية التمرُّد شكَّل أحد الزوايا الرئيسية لأكثر نظريات العقد الاجتماعي.

ما أن يستقرَّ محتوى السلطة في عقد يلقي به الشعب مسؤولية حمايته على الملك حتَّى يصبح الملك مقيَّداً بهذه المسؤولية التي في حالة عدم القيام بها، يصبح من حقِّ

الشعب إلغاء العقد وإبطاله، كي تعود الحريَّة له وأخذ زمام المبادرة في مواجهة الأحداث، والوقوف في وجه الملك الذي لم يلتزم بعقده.

إنَّ انتشار أفكار الثورة الفرنسية جعلت من هذا الحقِّ قناعة شبه حاسمة.

طبعاً، قلَّة هي الدساتير التي اعتمدت مبدأ حقِّ المقاومة، ولكنَّ أكثرية بحوث العلم السياسيِّ، والنظريات التشريعية للدولة الّلاحقة في القرن الثامن عشر اعترفت بصحَّته [مع تحديد حذر لممارسته]، وبرَّرت تطبيقه حسب مختلف الذرائع والرؤى الشخصية للمفكِّرين.

بيد أنَّه من الخطأ الجسيم اعتبار حقِّ المقاومة هذا ركيزة أساسية للنظرية الليبرالية الواحدة، لأنَّ كلَّ الاستبداديين، اليسار واليمين، يطالبون بهذا الحقِّ كي يبرِّروا «انقضاضهم» على السلطة التي ما أن يحصلوا عليها، حتَّى يتَّخذوا موقف المعارض من هذا الحقِّ.

الأصحُّ هو أنَّ كلَّ النظريات السياسية ذات الصبغة الثورية، جعلت من حقِّ المقاومة مصدراً أوليَّاً لشرعية أفعالها، ولكن ما هي النظريات السياسية الحديثة التي لم تتَّخذ مكاناً بطريقة أو بأخرى في الثورة؟

إذا اعتبرنا حقَّ المقاومة في أيامنا هذه فكرة مستقاة لا تواجه أيَّة مقاومة، فذلك لأنَّ الحدث الثوريَّ، أو «الثورية» أصبحت فكرة مهيمنة في الفكر السياسيِّ الحديث، لم نعد نعترض على شرعيتها تقريباً.

إذا حاول المشرِّعون بناء نظرية لحقِّ المقاومة، فذلك لأنَّ الرأي العامَّ الحديث يتفهَّم الحراك الثوريَّ رغم انقسامه حول معنى الثورة، وتحفُّظه على بعض أطروحاتها، باختصار، يتساوى برهان حقِّ المقاومة مع مستوى شرعية المبدأ الثوريِّ، ومع هذا يظلُّ هذا المبدأ نوعاً من «الدوغماوية» المفروضة على الفكر التشريعيِّ والسياسيِّ الحديث، ويظلُّ مفهوم حقِّ المقاومة مبهماً وقابلاً للنقاش من وجهة النظر السياسية، حتَّى أنَّه قد يكون مفهوماً أخرقاً إذا ما أردنا بأيِّ ثمن أن نعطيه شرعية، بينما هو في نهاية الأمر يقود إلى نهاية واحدة، وهي التمرُّد!

من المستحيل تقريباً تعريف حقِّ المقاومة بشكل واضح، وكلُّ محاولة لإعطاء هذا التعريف ستفتح أبواباً لخلافات عدَّة، لقد اكتفى أغلبية المفكرين الذين بحثوا هذا الموضوع بإضفاء الشرعية على حقِّ المقاومة في حالات القهر والاستبداد التي يتعرَّض لها الشعب، ولكنَّهم ظلُّوا يتخبَّطون حول تحديد «طبيعته».

إذن من حيث المبدأ هناك تبرير واضح لمعارضة الاستبداد والظلم، من هنا ينشأ السؤال الأول:

ـ متى تتكوَّن حالة الاستبداد والظلم هذه؟

إذا قبلنا تعريف المادة [34] من إعلان [1793] الأكثر شهرة:

ـ«هناك حالة قهر في الجسم الاجتماعيِّ حين يتعرَّض أحد أعضاءه للقهر، وهناك قهر لكلِّ عضو حين يتعرَّض الجسم الاجتماعيُّ كلُّه لهذا القهر».

نلاحظ أنَّنا عرَّفنا القهر بالقهر نفسه، ودمجناه بالظاهرة السياسية العادية للخوف والتهديد السياسيين، هناك بعض المشرِّعين، خاصَّة «ديكوي» رأوا في القهر حالة من الخوف تعمل ضدَّ القانون، أي اختزال التهديد السياسيِّ إلى تهديد تشريعي واعتباره عدواناً على قواعد القانون.

إنَّنا نلحق القيادة بالقانون، ونحيلها إلى سجينة لتشريعه، أو نتبعها بالأخلاق العامَّة، ممَّا يؤدِّي إلى شلِّ حركة الفعل السياسي!

في الواقع أنَّ القانون ليس ثابتاً لا يتغيَّر، ولكنَّه تابع للسلطة السياسية بتبنيه للشروط التاريخية المتغيرة، بمعنى أنَّه يؤثِّر في نفسه، هكذا يتجاهل هذا الفهم خاصيَّة النشاط السياسيِّ لأنَّ دور هذا النشاط لا يقتصر على البتِّ في حالات خاصَّة لا تخضع لمعيار أو قاعدة قانونية، ولكن في مواجهة الأوضاع الاستثنائية التي يكون فيها العصيان المسلَّح أحد صفاته، إذن من العبث الاعتقاد بأنَّ القانون ضمان مطلق ضدَّ حالة القهر والتعسُّف، لأنَّ حالة كهذه يمكن أن تمارس باسم الدين أو الاقتصاد أو باسم القانون نفسه، وضدَّه أحياناً.

إذا ما حاولنا الآن مناقشة هذا الحقِّ، لا في مظهره من حيث الموضوع [الكفاح ضدَّ القهر]، ولكن من حيث وجوده بالذات، وذلك بتساؤلنا الآتي:

ـ من الذي يمتلك الحقَّ باستعمال هذا الحقِّ؟

الغموض في الإجابة واضح تماماً!

بعض المفكرين أجازوا للفرد حقَّ التمرُّد ضدَّ الظلم السياسيِّ والاجتماعيِّ، وغيره... ولكنَّ الأكثرية منهم لم يوافقوا على التمرُّد سوى للجماعة [البعض يقصد بالجماعة الشعب في مجموعه، والبعض الآخر يعني بها قسماً من الشعب ذا النية الحسنة].

هكذا تشترط المادة رقم [35] من إعلان [24] حزيران لعام [1793] الآتي:

ـ «عندما تخرق الدولة حقوق الشعب، فللشعب أو لقسم منه الحقُّ الأكثر قدسية بالتمرُّد والعصيان، وعليه تترتَّب الواجبات اللاَّزمة للوقوف ضدَّ هذا الخرق».

يعني إعطاء الفرد حقَّ التمرُّد ضدَّ القانون الظالم أو المستَبدِّ إنكاراً تجريدياً للمجتمع السياسيِّ، وتبريراً للعنف، في حقيقة الحياة الاجتماعية هناك شيء من العبودية والتعسُّف تضطر الإنسان إلى تحمُّل آلام التخلِّي عن بعض من القناعات الخاصَّة [دينية، أخلاقية..]، وغضِّ النظر عن عاطفة شخصية نحو العدالة والحريَّة، وتناسي مفهومه المثاليِّ عن الدولة والسياسة.

ليس من السياسة ترك الحريَّة لكلِّ فرد بالتمرُّد والعصيان ضدَّ كلِّ ما لا يعجبه، إلاَّ إذا أردنا أن «ننصِّبَ» الوعيَ الفرديَّ حكماً معصوماً، وإرادة سليمة قادرة على بناء المجتمع السياسي!

ـ ما القانون القادر على توحيد آراء الجماعة كاملة، دون وجود البعض الذي يعترض «دائماً» على شيء من جوانب هذه الآراء؟

يظلُّ في الواقع حقُّ التأكيد الفرديِّ للتمرُّد نظرياً، ذلك لأن نتيجة التمرُّد الفرديِّ مؤدّاها الفعل بشكل عام، لا بسبب قوَّة الجهاز الحكوميِّ فحسب، بل بسبب رفض وعداء الأعداء الآخرين من الجماعة! خارج نطاق الإرهاب، والذي هو نتيجة عملية في النهاية، يتبقّى للفرد حَلاَّن، وكلاهما وهمي مستحيل:

ـ إمَّا وهم الوحدة التي عاشها «روبنسون كروز» إذا ما أراد رفض الحياة الاجتماعية كاملة، وإمَّا هوس «دون كيشوت» باعتقاده القدرة على إعادة تنظيم المجتمع بمبادرته الفردية.

تختلف صيغ المسألة وتعابيرها حين يتعلَّق الأمر بحقِّ التمرُّد والعصيان كاختيار للشغب أو لقسم منه سواءٌ أكانت أقلية أم أكثرية.

يجب إذن توخي الحذر من تبرير كلِّ حدث عن طريق القوَّة، أو الفتنة أو الهياج الشعبي، هكذا أحاط كثير من المفكِّرين خاصَّة المشرِّعين منهم حقَّ المقاومة الجماعية بأشكال مختلفة من الحيطة والشروط المميَّزة، فالتمرُّد عندهم لا يكون شرعيَّاً إلا إذا قامت القيادة بأعمال [عن قصد وترو] لا تصبُّ في صالح المجتمع والدولة، أو إذا خرقت الدستور والقانون من أجل إرساء نظام استبدادي، أو إذا استغلت سلطتها بشكل دائم.

إذا قامت الدولة بأعمال تثير الشكّ، يجب التروي أولاً، وثانياً النظر إلى هذه الأعمال بنية حسنة.

لا يكون التمرُّد شرعياً إلا في حالة خرق للقانون بشكل أساسي لا في وجود بعض الحالات التي تبدو غير عادلة في أعمال الدولة:

ذلك لأنَّه قد يحدث أحياناً أنَّ قرارات الحكومة تصطدم مع قناعات ومصالح عدد من مواطنيها، دون حساب لقدرة هؤلاء على الوقوف بوجه قوَّة آليَّة الدولة، في جميع الحالات، لا يمكن لحقِّ المقاومة أن يفرض شروطه على اللُّعبة السياسية أو يحدِّد نطاقها، ولا يمكن تبرير العنف إلا بعد استنفاذ جميع الوسائل السلمية وعدم فاعليتها.

في جميع الحالات، يستبعد حقُّ المقاومة تمرُّد الأقليَّة وعصيانها ضدَّ القانون بذريعة أنَّها لم تحصل على قبول الأكثرية، ويظلُّ هذا الحقُّ غير شرعي خاصَّة إذا كانت هناك إمكانية تنفيذه من خلال انتخابات منتظمة.

لا يمكن تعداد الشروط التي تجعل من هذا الحقِّ سبيلاً، أو مرجعاً وهمياً، قد نطالب به بنفس القوَّة لعدم استخدامنا له «إنَّه عند الكثيرين من الذين يدافعون عنه ليس سوى فزَّاعة، في حقل اللُّعبة السياسية المليء بالأشباح، والخلائق المرعبة[1]».

تبدو وجهات النظر هذه متفائلة جدَّاً في أدبيات التمرُّد التاريخيِّ.

لنشر منذ البداية أنَّ تبرير حقِّ المقاومة يستند على فكرة ضمنية مُضْمَرة، مع معرفة أنَّ حكومة مستبدَّة، أو تتَّجه نحو الاستبداد لم تعد حكومة، طالما أصبحت غير شرعية، حتَّى مع احترامها لبعض الأشكال الشرعية، هي بالأحرى «حكومة كانت قد انحلت وتفسَّخت منذ أمد، أي منذ أن اختارت بنفسها طريق الانهيار[2]» حسب تعبير «لوك».

من وجهة نظرية تظلُّ هذه المحاكمة التشريعية مقبولة، ولكنَّ الأشياء عملياً لا تجري هكذا في الواقع السياسيِّ، في كتابات «ديكوي» هناك نص يتناقض بغرابة مع دفاعه عن حقِّ المقاومة، فقد كتب يقول:

---

(1) Burdeau:Traité de science politique, Paris, 1950, p 445.

بيردو: بحث في العلم السياسي، باريس 1950، صفحة 445.

(2) Locke, Essaisur le pouvoir civil, Paris, 1953

«لوك»: بحث حول السلطة المدنية، باريس 1953.

ـ «إذا نجح التمرُّد، فالحكومة الناجمة عنه سوف لن تُسْأل عن حالات التعدّي والاغتيال التي حدثت ضدَّ أمن الدولة، ولكن إذا فشل هذا التمرُّد، فلن يكون هناك محكمة تتجرأ على نقد ما حدث أو أن تدين استبدادية الدولة، أو اتِّهامها باللّا شرعية[1]».

إذا شئنا أن نذهب أبعد لرؤية الأشياء عن كثب، علينا أن ننتبه إلى ما يلي: في أساس حقِّ المقاومة هناك ما نسميه [دعوى النيَّة]، وهي ما تظهر في النظام الملكيِّ، كما في النظرية الثورية، ولكنَّ «لوك» نفسه رغم حذره الشديد تكلَّم أيضاً عن شرعية التمرُّد في حالة «القناعة الذاتية» بأنَّ السلطة تهدِّد القوانين والمصالح والحريَّات[2]، هذه المسألة حول «دعوى النيِّة» تستوجب التوقُّف قليلاً عندها.

يخشى منظِّرو حقِّ المقاومة من سوء النوايا للسلطة، ولا يخطر ببالهم أنَّ نوايا المتمردين هي الأخرى، حتَّى لو بدت شرعية، يمكن أن تكون أكثر سوءاً، على كلِّ حال، لا يمكن للذين اتَّخذوا طريق التمرُّد التخلُّص من حالة الحذر التي أحاطهم بها المشرِّعون.

غالباً ما يحدث، خاصة إذا أخذ التمرُّد شكله الثوريَّ، أنَّ استعادة القانون والشرعية «الحقيقية»، ليستا سوى مادَّة دعائية لإخفاء نوايا ومصالح معينة.

من الممكن إذن تحويل دعاوى النيَّة هذه ضدَّ المتمردين، لأنَّه:

ـ كيف يمكن فصل الإرادة في استعادة النظام والحريَّة عن الرغبة في التخلُّص من السلطة؟

من الغريب حقّاً أنَّ نظرية الحقِّ في مقاومة القهر تظلُّ خرساء حول هذا المظهر من المسألة، لأنَّنا ما أن نبدأ بمناقشة النوايا، حتَّى يصبح الطريق مفتوحاً أمام التفسيرات والشروح التي تضفي الثقة والاعتبار على أكثرها تحرُّراً.

في الواقع ليس هناك من «معيار» موضوعي أو مميِّز قادر على الفصل بين ما هو حقيقي وخاطئ في هذا المجال!

حين نغادر المشهد النظريَّ لتفحُّص العصيان التاريخيِّ فإنَّ شعوراً بالمرارة ينتابنا ونحن نقرأ صفحاته المؤلمة.

---

[1] Duguit, Traité de droitconstitutionnel, Paris, 1927, p. 805.

«ديكوي»: بحث في الحقِّ الدستوري، باريس 1927، صفحة 805.

[2] «لوك» المصدر السابق: بحث حول السلطة المدنية.

في المقام الأول نصطدم بالدائرة الجهنميَّة للعنف، فمن النادر أن يتوقَّف هذا العنف بمجرَّد العودة إلى القوانين وإصلاحها، بل سيجد دائماً أسباباً كثيرة لاستمراره، فهو لا يتوقَّف ضدَّ القيادة في حالة أنَّ الذين اتَّخذوا زمام المبادرة تصوُّروا أنَّ مهمَّتهم قد انتهت.

في المرتبة الثانية، نتصوَّر أنَّ بعض أشكال السلطة استبدادية بطبيعتها، بينما في الواقع يظلُّ الميل إلى القهر والتسلُّط متجذِّراً في السلطة بكلِّ أنواعها، حتَّى في النظم البرلمانية التي قد تتحوَّل إلى استبدادية، كما رأى «لوك».

إنَّ فكرة الاستقامة ونزاهة الشعب التي تعتبر أساس حقِّ المقاومة تتطلَّب الكثير من المناقشة، إذ أثبتت لنا حقيقة التجربة أنَّ الشعب غالباً ما يلجأ إلى العنف والتسلُّط إلى فترة طويلة يستنفذ بها قواه..

- كيف إذن، في هذه الحالة، نستعين بالشعب على الشعب باسم حقِّ المقاومة؟

لا نستطيع المطالبة نظرياً بحقِّ المقاومة ضدَّ القهر عندما يتَّخذه العدوُّ ذريعة لسلوكه، خاصَّة وأنَّ مؤيدي مبدأ المقاومة يسندون دائماً سوء النيَّة إلى أعدائهم سواءٌ أكانوا على رأس السلطة أو في المعارضة.

لا توجد صعوبة بإيجاد أسباب مقنعة لتبرير التمرُّد، فهناك الكثير من الذرائع السياسية والأيديولوجية والأخلاقية والتشريعية، وغيرها يمكن أن تسند هذا التبرير.

- كم من المرَّات قامت الحكومة الوليدة من رحم التمرُّد بقمع «العصاة» الذين يؤكِّدون بدورهم على شرعية المبدأ الذي خدم رجال الدولة الجديدة من قبل بإقامة نظامهم الجديد؟

هنا، يترتَّب علينا الأخذ بعين الاعتبار صحَّة الإعلان الذي نادى به «بواسيهدانكلا» باسم مجلس «الأحد عشر» المكلَّف بتهيئة وتحضير الدستور في السنة الثالثة:

- «سوف توافقون على أنَّه من المستحيل تحديد الوضع الذي يكون فيه التمرُّد شرعيّاً، ويصبح حقّاً لمناصريه، ولكن هناك حقيقة ثابتة، وهي أنَّه حين يكون التمرُّد عامَّاً شاملاً فهو ليس بحاجة إلى دفاع وتبريرات، وعندما يظلُّ جزئياً، محصوراً بنسبة قليلة من الشعب، فهو مذنب يوجب العقاب».

كلُّ الأفكار التي تساعد في بناء «حقِّ المقاومة» مشوشة بسبب غموض وإبهام المبدأ، من الملائم إذن تحديد المسألة بدقَّة أكثر:

أولاً: هل يتعلَّق الأمر فعلاً بـ «حقٍّ» بالمعنى الحرفيِّ للكلمة؟

لقد حاول اليونان القدامى إضفاء شرعية سياسية وأخلاقية لمن يقتل الطاغية، أو المستبدّ، ولكنَّهم لم يعطوه شرعية قانونية أبداً.

كذلك امتنعت الكنيسة القديمة عن المناداة بمقاومة السلطة، مهما كان نوع نظامها، وما زالت إلى اليوم تعتمد هذا الموقف.

«لوثر» أيضاً لم يوافق على التمرُّد، حتَّى لو كان من أجل المطالبة بالقضايا العادلة.

طبعاً كان هناك في العصور الوسطى بعض «البابوات» الذين أوقدوا نار التمرُّد ضدَّ الطغيان، وكان هناك بعض اللاّهوتيين مثل «سان توما داكان» الذين أدانوا نظام التعسُّف والاستبداد وشرَّعوا في حالات محدَّدة التمرُّد، ولكنَّهم لم يروا فيه أبداً حقّاً يمكن مزاولته.

اكتملت هذه الخطوة في القرن السادس عشر عند «الملكيين البروتستنتيين والكاثوليك [الجبهة]، وفي القرن السابع عشر لدى منظّري الثورة الإنكليزية، وفي القرن الثامن عشر عند دعاة الثورتين الأمريكية والفرنسية.

يبدو إذن أنَّ القيمة التشريعية لهذا الحقِّ مريبة، تدعو إلى الشكّ في كثير من الأحيان، لأنَّها قيمة مطروحة من قِبَل المتمردين وفكرتهم الخاصَّة عن التمرُّد.

لم يأخذ حقُّ المقاومة إلا نادراً قيمة مبدأ مطالب به، رغم تحفُّظنا حول رفض إعطائه قيمة قانونية، مكتفين بإعلان شرعيته في بعض من تصريحات حول مبادئ دون نتائج عملية.

نظّمت مختلف التشريعات الوضعية وسائل قمع لحوادث التمرُّد على شكل جرائم وجنح ضدَّ أمن الدولة، شغلت بال السياسيين والمشرعين لمدَّة قرنين بلا طائل من أجل إيجاد صيغ شرعية لما يسمَّى «حقُّ» المقاومة.

وراء مفهوم حقِّ المقاومة هذا ترتسم فلسفة تاريخية، وهي فلسفة «الحقِّ الطبيعيِّ» التي هيأ لها القرنان السابع والثامن عشر، والتي اكتملت بحقِّ الحريَّة والمساواة... الخ.

اختلطت هذه الفكرة مع مفهوم «دولة القانون»، والتي هي عبارة تشير إلى نظام تسوده قواعد القانون، وتنبثق منه مفاهيم الحريَّة والمساواة بشكل عفوي.

ولقناعتهم بإمكانية تأسيس نظام كهذا، فقد حاول المشرِّعون تصوُّراً فلسفياً بعيداً عن مجالهم واختصاصاتهم، جاهدين أنفسهم على إعطاء أولويَّاتهم السياسية، أو

الأفكار التي ظهرت في وقت محدَّد مظهراً شرعياً، وهو حقُّ المقاومة أمام تدخُّل الدولة في تنفيذ القوانين.

تأتي النتيجة الضارَّة لهذا التركيب الفكريِّ من عدم الاعتراف بالسياسة كظاهرة خاضعة للقانون، بينما العكس هو الحقيقة.

القانون ليس جوهراً بذاته، بل جدلية، ومن ثمَّ فحقُّ المقاومة يفترض وجود مجال خاص «يتفلّت» من تطاول السياسة وتعديها.

ولكنَّ التمييز بين [الخاصِّ والعامِّ] يأتي من مصدر سياسي تشريعي، إنَّ منظري «دولة القانون» يرتكبون خطأ آخر: فهم يعتقدون أنَّ البشر يقبلون بكلِّ حماسة نظاماً كهذا، طالما أنَّه «بطبيعته» يضمن لهم الحريَّة.

إذا ظهرت نوايا الدولة العدوانية، فارتباط المواطنين بالدستور يجب أن ينتهي بموجب حقِّ التمرُّد لإعادة القانون إلى نصابه، زد على ذلك أنَّه إذا افترضنا أنَّ مفهوم الحريَّة مُشْتَرك، وأنَّ حقَّ المقاومة كما هو، سيبقى أخلاقياً عادلاً، فإنَّنا ننسى، حتَّى لو استطعنا ممارسة الإكراه باسم الدين والاقتصاد والأخلاق أنَّه هناك «استبدادية» للمساواة، والذكاء، والقانون أيضاً!

هذه الملاحظة أساسية إذا أردنا تكوين فكرة واضحة حول حقِّ المقاومة.

الأمر طبيعي أن نقول إنَّ القمع مفهوم سياسي لا قانوني، وهو يحتوي على حقيقة معتمة، كثيفة، غير قابلة للانقسام، لا تطاق، لا يمكن أن تتكيَّف مع حتميات القوانين وأحكامها.

ولكنَّ هذا ينطبق على حقِّ المقاومة أيضاً، رغم أنَّه ظاهرة أكثر جاذبية وحماسة، هذا يعني أنَّه بالإمكان وضع فلسفة للقمع ولحقِّ المقاومة والحريَّة والمساواة.

علينا أن نتوقَّف عند هذا الحدِّ، إذ لا يمكننا أن نصيغ فلسفة قانونية، وإلَّا علينا افتراض ماهية للقانون والسياسة كلٌّ واحدة منهما على حدة.

نعلم أنَّ مفهوم الطاعة لا يمكن أن يأخذ صيغة قانونية، بيد أنَّ دعاة حقِّ المقاومة يستمرُّون في مطالبتهم بهذه الصيغة لنوع خاص من عدم الطاعة، وهو التمرُّد، ممَّا يضعنا أمام تناقض بيِّن.

إذا خرج مفهوم الطاعة عن الإطار القانونيِّ، فالطبيعيُّ أن يخرج مفهوم عدم الطاعة عن الإطار نفسه، وهنا تكمن عقدة المسألة، ولكن هناك أكثر من ذلك:

إذا كان باستطاعة القانون إضفاء شرعية ما على التمرُّد فهو قادر أيضاً على تبرير العنف، طالما أنَّ التمرُّد أحد أنواعه، من هنا يطرح سؤال جديد:

ـ هل يوجد فعلاً معيار قانوني خالص، قادر على تبرير عنف حقِّ المقاومة دون عنف القمع، مع الحذر الشديد من تدخُّل بعض الاعتبارات الأخلاقية على هذا المعيار؟، هنا يجب أن يتمتَّع الإنسان بحكمة إلهية لاستخدامه الحقِّ الأول [عنف حقِّ المقاومة]، مع ملاحظة أنَّه حيث يسود العنف، مهما تنوَّعت أشكاله، يختفي القانون في أدراج الصمت، لأنَّ العنف بطبيعته يلجأ إلى تجربة القوَّة لفرض نفسه، بمعنى آخر، يتناقض العنف مع القانون كليَّاً، فالعنف الذي يأخذ شكلاً قانونياً ما هو سوى «شرعنة» للاستبداد والقهر، والحديث عن حقِّ المقاومة هو إخضاع حقيقة القانون إلى القوَّة الوحيدة، أي اختيار حقِّ الأقوى ضدَّ الأضعف، والقبول بمبدأ «قانون الأقوى»!

بيد أنَّ هذا الوضع يُبَرَّر سياسياً، لا تشريعياً، فالعنف هو الذي أوجد الوضع الاستثنائيَّ، وأصبح معياراً في هذه الحالة، إنَّ فكرة القانون تفترض على العكس من ذلك وضعاً طبيعياً منتظماً، أي إخضاع الأنشطة والمشاريع البشرية للمجتمع إلى قياس عام يُفْرض عليه من خارجه، إنَّ القانون لم يصنع للفرد، أو للأعمال الخاصَّة، أو الاستثنائية، ولم يكتب من أجل «شرعنة» الذاتيات الفرديَّة، ولكنَّه بطبيعته اجتماعي، يحدِّد العلاقات الخارجية بين الأفراد الذين يعيشون ضمن نظام مجتمع واحد.

إنَّ القوانين لم تسنَّ حسب أفضليات شخصية، ولا قناعات خاصَّة قد تتمثَّل في أعمال المخالفات والبدع، التي تقود إلى فكرة المقاومة باعتبارها حقّاً، ولكن التمرَّد لا يمكن أن يصنِّع مؤسَّسة، وعدم «شرعنة» حقِّ المقاومة كانت قد طرحت من قِبَل مؤسِّسيها بالذات، في إعلانه أمام «الجمعية التأسيسية» عام [1793] قال: «روم» في موضوع حقِّ المقاومة:

ـ«التمرُّد حق مقدَّس، خالد، فوق القانون نفسه، وممارسة هذا الحقِّ لا يحدُّها سوى الفضيلة التي يتمتَّع بها المقهورون، في وفائهم الكريم، وإخلاصهم في حفظ الحريَّة العامة».

ندرك جيداً الآن شروح حقِّ المقاومة، فهو يشكِّل إحدى مظاهر المواجهة التقليدية بين [الشرعية والقانونيَّة]، وبين [الحقِّ الطبيعيِّ، والحقِّ الوضعيِّ]، لا مكان هنا لفتح نقاش حول تناقض وتضادِّ هذه المفردات، يكفي أن نشير إلى الطريقة التي يظهر بها

حقُّ المقاومة ليس إلّا، من المؤكّد أنّه يشكّل تبريراً للعنف يعطيه شرعية ظاهرية، مع العلم أنَّ هذه الشرعية ملك للدولة القائمة وحدها، والتي لم تستطع حوادث التمرُّد والعصيان تهديمها أو استبدالها بأخرى.

ولعدم قدرة دعاة التمرُّد بتبريره قانونياً، فهم يلجأون إلى وسائل أخرى، مثل المصلحة العامَّة، أو مصلحة طبقة، أو أسباب أخلاقية تحت مسمَّى «الحقِّ الطبيعي».

يدهش قارئ المؤلفات التي تطرح مسألة حقِّ المقاومة، والدفاع عنه من الذرائع الأخلاقية التي تؤيِّد ضمنيًّاً أو علناً شرعية هذا الحقِّ، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، يجعله «واجباً» علينا المطالبة به، لذا فهي لا تتوقَّف عن ترديد أفكار العدالة، والكرامة الإنسانية، والوعيِّ الكونيِّ، والقتل.. الخ! فلا نستغرب إذن إذا شكّلت هذه المسألة [حقّ المقاومة] كإحدى ركائز الأيديولوجية السياسية، في كلِّ الأحوال، أصبح يشكِّل مظهراً رئيسياً للجدلية الأبدية بين السياسة والأخلاق، هذا المظهر الأخلاقيُّ، أو الأخلاقيُّ الوهميُّ، أو الأيديولوجيُّ لا يوضح لنا معناه السياسيَّ بدقَّة، فما هو المعنى الذي نبحث عنه في ركام هذه المؤلّفات الآنفة الذكر؟

يبحث حقُّ المقاومة عن حكومة، أو أنظمة أخرى، لم توجد بعد، تتمتَّع بشرعية غير تلك التي تدَّعيها الحكومة، أو الأنظمة القائمة بتناقضها مع مبادئها الأولية، أو عدم وفائها «للمهمَّة» الملقاة عليها بحماية المجتمع، كما يقول «لوك»، حيث يتمكّن المتمرِّدون من إعادة النظام إلى وضعه القديم، أو كما يدَّعي الثوريُّون الكفاح ضدَّ دولة أصبحت أداة في يد طبقة يجب التخلُّص منها، أي إعادة الأمور إلى نصابها، ومع هذا، ومهما يكن الهدف الذي نعطيه للسياسة، سنجدها تدور حول «عشوائية» ما، هي بمثابة فكرة ملازمة لها!

هذه الفكرة مركزية: لأنّه إذا كانت القيادة تتضمَّن جانباً من عشوائية، فمن الواضح إذن أنَّ الحكومة التي نبحث عنها بواسطة التمرُّد والعصيان لا تخرج عن نطاق هذه العشوائية أيضاً.

حين تنتصر حركة التمرُّد، فهي لا تعتمد بانتصارها على القانون أو الحقِّ، بل على القوَّة التي تفرض فكرها الخاص!

إنَّ كلَّ الأنظمة تدَّعي الحقَّ لنفسها، والقدرة على إدارة الحكم بأفضل الوسائل، وهي تستمرُّ بالسلطة طالما رأى فيها المجتمع هذا الحقَّ والقدرة.

إذن، لا نخطئ إذا رأينا في حقِّ المقاومة صراعاً بين شكلين للعشوائية لاختيار القوَّة.

نفهم بسهولة أيضاً أنَّ القيادة التي نجحت في مهمَّتها تدين حقَّ المقاومة التي يذكِّرها «بعشوائيَّتها» الخاصَّة بها، بهذا يكون العنف في قلب السياسة التي يبدو أنَّها يمكن أن تتخلَّص منه مع الزمن، وكأنَّه «الخطيئة الأولى» العالقة في ضمير البشرية منذ الأزل.

مهما تكن نوعية القيادة السياسية، فهي لا تستطيع سوى إلغاء حقِّ المقاومة، وحَظْرِه، إنَّ منطقها يتطلَّب الكفاح ضدَّ عدم الطاعة، سواء أكان فردياً كالتمرُّد، أم جماعيَّاً كالعصيان العامِّ، دون إعطاء أهميَّة للأسباب التي يتذرعون بها.

إنَّ دور القيادة ليس النظر في الاعتبارات لكلِّ المتطلبات المختلفة والمتناقضة للحريَّة الفردية والعدالة، بل في تأمين النظام الاجتماعيِّ، لا كغاية بذاته، ولكن لصالح الجميع، فالنظام هو «كلٌّ واحد»! في السياسة لا توجد هناك حقيقة يقينة [واجبة بذاتها]، بحيث أنَّه لا يوجد أحد أو جماعة أو طبقة يملك الحقَّ بشكل مطلق، ما يحرِّك السياسة هو التقدير الذكيُّ بشكل أو بآخر للوضع، واستخدامه أفضل الوسائل للوصول إلى غايته.

في هذه الشروط لا توجد حلول سوى هذه:

- على قرار القيادة أن يأخذ شكل الحقيقة، أي أن يقود الحكومة إلى اعتباره «ضرورة»، وهذه هي قوَّة «السلطة» بعينها!

هناك خطر دائم يهدِّد المجتمع والأفراد، وهو أنَّ أوامر القيادة تلاقي اعتراضاً دائماً من قِبَل حقِّ المقاومة الذي يدَّعي تحمُّله للنظام الغير عادل أخلاقياً في كثير من القضايا. هناك اقتصاد سياسي عام يحاول حقُّ المقاومة تدميره، لأنَّنا بقبوله نضع السلطة في قفص الاتهام، ونستبدل عشوائية القيادة، بعشوائية عدم الطاعة التي لا نعلم إلى أين تقودنا!

إذا توصَّلنا في يوم ما إلى إعطاء الشرعية لحقِّ المقاومة هذا، فإنَّ القيادة السياسية سوف لن تستطيع أن تجعل منه نظاماً دون إلغائه: أنْ يصبح نظاماً، فهذا يعني خروجه عن مبدأه الأساسيِّ [المقاومة]! لا داعي إذن الإصرار بدورنا على ذرائع أعداء حقِّ المقاومة، فهي معروفة: إنَّ دور السياسة هو تنظيم المجتمع لا تحويله إلى فوضى، دون اعتبار حقِّ المقاومة جرثومة موت في جسم المجتمع.

قد يشكِّل تهديداً دائماً لاستقرار هذا المجتمع، ولتلاحمه، وقد يخلق حالة من الفوضى أكبر بكثير من الحالة التي يتصوَّر أنَّه يحمل لها العلاج.. الخ، ولكن علينا

أن نفهم فقط أنَّ حقَّ المقاومة ينتمي إلى فلسفة «الّلا سياسة» لعصر ثوري يبدو أنّه لم يصل بعد إلى نهايته.

في كلِّ الحالات، رفضت أكثر الفلسفات السياسية حقَّ المقاومة هذا بعد أن بحثت مطوّلاً في نتائجه، واعترض عليه أكثر الفلاسفة والمفكرين مثل [هوبز، مونتيسكيو، روسو، سان سيمون، سبينوزا، كانت.. الخ] ذلك لإيمانهم بأنَّ التمرُّد والعصيان لا يمكن أن يبنيا سوراً ضدَّ الظلم والتعسف!

لقد بينت التجربة التاريخية صحَّة أفكارهم، إذ أنّه من أجل الكفاح ضدَّ القمع يجب إضفاء أشكال جديدة، منظّمة وعقلانية على السلطة، وهي المهمة التي على الحضارة أن تقوم بها.

لطالما أخذ التمرُّد شكلاً من أشكال عدم الطاعة ليس له الحقُّ في المعنى القانونيِّ، ولكنَّه حق نأخذه بأنفسنا رغم مخاطره، أي أنّه نوع من أنواع القوَّة.

لا نستطيع الحديث عن «مكانة» للتمرُّد دون أن نقع في العبثية، طالما أنّه نابع من قوَّة مؤقتَّة لهؤلاء الذين يقومون به، فهو إذن يأخذ مظهراً سياسياً لا يندرج ضمن المؤسَّسة السياسية.

ـ ما كانت غاية الذين أدرجوه في إعلان للحقوق؟

هذا يعني أنَّ السلطة يمكن أن تكون مستبدَّة، غاشمة، تهدِّد أفراد المجتمع بعدم الاعتراض على قراراتها أيّاً كان نوعها!

ولكنَّ الاستبداد يجهل تماماً النصوص والبيانات، والتمرُّد كذلك، لأنه قد يعيد بناء التعسُّف والاضطهاد كما رأينا سابقاً، إذن لا يهمُّ من يتحمَّل أعباء الظلم إذا كان هذا الظلم آت من سلطة قائمة أو حكومة قادمة، ذلك لأنَّ التمرُّد والمقاومة حالتان لا قيمة قانونية لهما، تبدوان لنا في بعض الظروف كحريَّة للتحرُّر، وخطوَّة على طريق الخلاص من نظام لم يعد يطاق، في هذه الحالة، لم يعد الصراع بين القانون والقوَّة، ولكن بين «عنفين» تصبح فيه الدعوة إلى القانون مجرَّد دعاية لكليهما، في تنافس بين العدالة والشرعية.

إذا جعلنا من المقاومة والتمرُّد قانوناً، فإنّنا لن ننجح بتوقُّع تهديدات الاضطهاد إلاَّ إذا أردنا أن نساعد بشكل غير مباشر بأحداث الشغب بما فيها تلك التي يحذِّر منها المشرِّعون على الدوام.

عادة ما تتشبَّث الفكرة المؤيِّدة لحقِّ المقاومة بالمبدأ، وتهمل ما تبقَّى، إذ أنَّه هناك تمرُّد مُبَرر قبل الإعلان الشهير بتشريعه، وسيظلُّ هناك تبريرات دائمة طالما وُجِدت السلطة، فعلاقة القيادة بالطاعة تتكيَّف بشكل متبادل، فلا معنى لأحدها دون الأخرى، هذه أيضاً نقطة أساسية في السياسة.

التمرُّد هو أحد الوسائل التقليدية للوصول إلى السلطة، أو بالأحرى للاستحواذ عليها، من المهمِّ إذن التركيز على خصوصية التمرُّد كمشروع جماعي لعدم الطاعة باستخدامه العنف، تحت هذا الشكل يبدو أكثر انفتاحاً وديمومة في التيارات الأيديولوجية من التمرُّد الفرديِّ، وأكثر قدرة على بلورة أفكار المعارضة في السلطة، إنَّه يشكِّل قوَّة حقيقية، ويستفيد من كثرة الأعداد التي تنجرف معه، ممَّا تمنحه شرعيته حتَّى لو لم يكن محقّاً فيما يقوم به، لقد خلقت التمرُّدات المتتابعة الحديثة من الشرعية مشكلة معقَّدة، غير قابلة للحلِّ تقريباً، تهدِّد سلامة ووحدة الجماعة السياسية.

إنَّ النظريات والأحزاب والبشر الذين يريدون الحصول على السلطة عن طريق العنف تحت مسمَّى «حقِّ المقاومة» سيجدون على الدوام أنَّ النظام الذي يريدون تغييره هو نظام استبداد، حتَّى لو كان النظام الأكثر حريَّة بالعالم، وذلك عن طريق الدعاية المنظَّمة التي يستخدمونها ضدَّ هذا النظام.

على هذا يكون التمرُّد تجلياً للقوَّة السياسية لا القانونية.

إذا تفحَّصنا عن كثب ما حدث من تمرُّدات تاريخية منذ أن أصبح قانون المقاومة موضوعاً للإعلانات الشهيرة، وأخذ شرعية على ما يبدو من قِبَل المشرعين أنفسهم، سوف نلاحظ جيداً أنَّ القمع والاستبداد والطغيان مفردات لم تُمْحَ من قاموس التاريخ أبداً.

تبعاً لرؤية الجوهر السياسية لهذه المسألة لا شيء يدعو للدهشة، إذ لا يمكن للأنظمة الناجمة عن التمرُّدات سوى استمرارها في ممارسة قانون القيادة والطاعة، وهناك دائماً أسباب كثيرة تبرِّر التمرُّد ضدَّ الحكم الجديد، وقلب نظام السلطة التي جاءت عن طريق التمرُّد منذ قليل!

الفصل الرابع

الحكومة

يمثّل تنظيم السياسة لنفسها وللجماعة إحدى المهامِّ الأساسية لها لكي تحافظ على التوازن الذي تنظمه السلطة.

وطالما أنَّ هذه السلطة لا تتنظَّم مباشرة، فلا يتبقّى لها سوى تعزيز النظام بمساعدة المؤسَّسات والتنظيمات، أي تنظيم العلاقة الجدلية لمفهوم القيادة والطاعة، أحد دعائمها الرئيسية.

تحوِّل السياسة عبر صيرورة معقَّدة وشائكة القيادة إلى حكومة، لها دور منظّم يتّصف بالديمومة، ويمنح مفهوم الطاعة خاصيَّة الترتيب والانضباط، بمعنى حالة من الوفاق تقوم على الوعيِ والفائدة ومعنى الخير المشترك.

لا تترك السلطة مجالاً لأحد بـ «تدجينها» أو السيطرة عليها، بسبب العشوائية التي تؤثّر بفاعلية بمفهوم القيادة والطاعة، ومع هذا يمكن الالتفات على السلطة من خلال تلاحم هاتين الأوليَّتين في بنائهما لها بإضفاء بعض من مظاهر التنظيم والأشكال المؤسَّساتية عليها، فالحكم والانضباط يبدوان كأشكال عقلانية للسلطة حسب المعنى الضيّق لهذه الفكرة التي أشرنا إليها سابقاً، لقد قلنا إنَّ الحكومة هي السلطة المُنَظّمة حين تكلّم عن «سلطات عامَّة»، بمعنى آخر هي مؤسَّسة من ضمن المؤسَّسات تقوم بدور محدَّد في حياة المجتمع، إذ ليس هناك من جماعة سياسية تفتقر إلى قيادة تأخذ مسميَّات عدَّة: ملك، إمبراطور، رئيس، سلطان، قنصل، خان، خليفة...الخ!

حين تصبح القيادة حكومة أو سلطة عامَّة، تأخذ شكلاً آخر، وتفرض «مزاجها» وطبيعتها الخاصَّة على النظام: تتحوَّل إلى وظيفة، وبهذا تفقد صفتها الشخصية التي كان يتمتَّع بها فرد أو مجموعة بعينها: تصبح دولة!

هذا يعني عدَّة أشياء، فهي ستبحث عن الوسائل التي تضمن استمرارها في النظام الذي صنعته، والتي تحفظ بقاء «القائد» الذي يمتلك زمام إدارتها من خلال ترتيب

لتعاقب أدوارها، هناك نماذج مختلفة لترتيب هذا التعاقب، ولكلٍّ واحد منه حسناته وسيئاته، دون أفضلية نوع معين على الآخر: توارث السلطة حسب «البكورية»، أو الجدارة، أو الانتخابات.. الخ! نحن لا نتَّخذ موقفاً من أحد هذه الأنواع، ولكنَّنا نشير فقط إلى أنَّ الهمَّ الأول لكلِّ سلطة هو تنظيم هذه المسألة بأسرع وقت ممكن!

من هنا تأتي أهمية «الدستور» سواءً في أدبيات العلم السياسيِّ [فقد اعتبره اليونان أساسيَّاً]، أو في السياسة التاريخيَّة [لكثرة الحروب التي قامت بسبب التناوب على السلطة]!

لقد اعتدنا في أيامنا أن نسمِّي «مؤقَّتة» السلطة الفعلية طالما أنَّها لم تأخذ شكلها النهائيِّ، هذه المسألة جوهريَّة لا من وجهة نظر تنظيم النظام فحسب، بل من أجل النظام كلِّه، يكفي أن نتذكَّر أنَّ شكل التناوب هو أحد المبادئ التي تعرِّف النظام وتعطيه الصفة الأخيرة، وأنَّه أيضاً أحد العوامل الأساسية في الاستقرار السياسيِّ، والوفاق الداخليِّ للمجتمع. إنَّه شرط التلاحم والاستمرارية لأنَّه «يخفِّف» كثيراً من حدَّة التنافس بين الطموحات المختلفة والمنازعات بين الزمر والأحزاب على السلطة.

وحدها الحكومة القائمة على مبدأ تناوب السلطة الذي لا يقبل التنازع هي القادرة على بثِّ الثقة في النفوس، وحماية الشعب من عشوائية القيادة في تخبُّطها، وحفظ الرعايا من البؤس الذي يرافق عادة مرحلة الانتقال من نظام إلى آخر [اعتقالات، حجز، عدم ثقة... الخ]. من هنا تمثِّل «العطلة الصيفية للسلطة» أي مرحلة الصراع بين الفئات المختلفة مرحلة مرعبة بالنسبة للوطن، لقد أصرَّ «فريرو» محقَّاً على عدم ثبات النظام العامِّ منذ اندلاع الثورة الفرنسية، ذلك لانقسام الأفراد والجماعات داخل كلِّ مجموعة حول مبادئ تعاقب أو تناوب السلطة. يمكن أن نضيف أنَّ عدم الوفاق هذا هو أحد أسباب «الوباء الديكتاتوريِّ» الذي يعيث فساداً منذ قرنين[1].

حين تبدأ الحكومة القيام بوظائفها «كحكومة» تتَّخذ المؤسّسات كوسيلة، حيث تتحوَّل إلى آلة تتحكَّم بها «اختصاصية» هذه الوظائف التي تؤثِّر عوامل مختلفة في تطوُّرها، إذ نشهد في جميع الأوقات وجود من يساعد ويقدِّم العون المجانيَّ أو المأجور للقيادة لنصرة قضيتها.

---

(1) Ferrero, Pouvoir. «فريرو»: السلطة.

ولكنَّ ضرورات تقسيم العمل الناجمة عن تعقيد المشاكل المتصاعدة، وازدياد نفوذ المراقبة الحكومية للأنشطة الآخذة بالنموِّ، واتِّساع رقعة الأرض التي تقوم عليها المجموعات السياسية الجديدة، تقود الحكومة إلى اتِّخاذ الإجراءات الّلازمة لإحاطة نفسها بإدارة تتَّسع شيئاً فشيئاً، وتخضع لمساواة عامَّة، وعقلانية إدارية حسب المهام المحدَّدة لها.

ينتج عن المؤسَّسات التابعة للسلطة تحديد يتَّضح أكثر فأكثر للمهارات والكفاءات الحكومية.

إلى جانب هذه العوامل التي يمكن أن نسميَّها «عوامل موضوعية»، هناك الأخرى الأكثر أيديولوجية، مثل امتياز السلطة وتقسيمها إلى [تنفيذيَّة، تشريعيَّة، قضائيَّة]، إنَّ المهمَّ هنا هو أنَّ القيادة بتحوُّلها إلى حكومة، تفقد صفتها الشخصية [بوصف الأفراد الذين يتحكَّمون بإدارة أمور الجماعة]، وقد تفقد أيضاً الكثير من سلطتها بتطوُّر المهارات، يمكن أيضاً أن لا يكون «مالك السلطة» هو الحاكم الفعليِّ حقَّاً للبلاد تبعاً لقانون السلطة والقوَّة في علاقتهما الجدلية.

كلُّ ما نريد استنتاجه من تحوُّل القيادة إلى حكومة هو معناه بالنسبة للنظام، فالصفة القسريَّة والمباشرة للقرار تزول، ولا تظهر إلاَّ بتجميد القوانين والمؤسَّسات وعدم الأخذ بها.

تتوقَّف القيادة عن كونها امتيازاً شخصياً فردياً بتحوُّلها إلى الاتِّجاه الذي يقودها نحو الجهاز الحكوميِّ، والاندماج أكثر في النسيج الاجتماعيِّ، فيفتر عامل الخوف الذي تمارسه الإرادة الخاصَّة على الإرادات الخاصَّة الأخرى، ويختفي خلف دعائم الهيكل القضائيِّ للبلاد، أمَّا بالنسبة لمفهوم الطاعة فيأخذ شكلاً مرناً، لا شخصانيَّاً، ويصبح أكثر ليونة وارتخاءاً، هذه الحالة ناجمة عن تشتُّت المسؤوليَّة وتوزُّعها، فهي تبدو ذات مظهر «حيادي» في أحسن أحوالها. إنَّ دورنا ليس في تفحُّص فائدة هذه التغيُّرات وجدواها، ولكن فهم معنى المؤسَّسة الحكومية.

لا شكَّ أنَّ هذه المؤسَّسة تتلاءم أفضل من القيادة الشخصية مع الهدف العامِّ للقوانين، وأنَّ إرادتها تبدو أكثر استمرارية وديمومة لكي تظهر أقلَّ حزناً وثباتاً.

هناك النتيجة الأكثر أهميَّة للفهم الميتافيزيقيِّ للنظام؛ فالنظام العامُّ هو نظام الجماعة، لا حالة بسيطة من التلاؤم مع رغبة القيادة، بمعنى آخر هو ليس ما تريده القيادة إذا اعتبرناه أداة في خدمة المجموعة.

لهذا السبب يحاول القرار الذي لا ينسجم مع السياق الإنسانيِّ، فرض نفسه بقوَّة الأوامر، ويصبح ذا تأثيرات سلبية على وحدة الجماعة، ومن ثمَّ خلق أزمات لا تنتهي من العنف والفوضى. إنَّ عمل القيادة ليس هدفاً بحدِّ ذاته، مهما كانت عظيمة صفات القائد الشخصيَّة، فالهدف الأول للقرار ليس في استخراج ينبوع للمجد الشخصيِّ، ولكن في الحفاظ على وحدة ودوام الجماعة، وذلك بتهيئة مستقبلها، وخلق الفرصة تلو الفرصة لبناء هذا المستقبل.

هكذا تضفي الجماعة والسياسة الصفة «الاستعلائية» على النظام وأوامره الخاصة بالقيادة، ووحده الإيمان بهذه الاستعلائية من يعطي المعنى للاختيارات السياسية، إنَّ المستقبل يختلف في خطوطه العريضة عن هذه اللوحة المعقَّدة، وغالباً ما «يتخبَّط» في اختياراته المنهج الصحيح في الأوضاع الماديَّة:

- الحذر أم الجسارة؟
- التأجيل أم الاستباقية؟
- الموقف الدفاعيُّ أم الهجوميُّ؟

هنا أيضاً، لا بد من امتلاك الحدس السليم، فالنظام ليس سبباً بذاته!!

السلطة والدولة

نـرى الآن أفضل الصورة الخاصَّة للدولـة في تناقضها مع السلطة بـالمعنى الواسـع للكلمة.

تتمثَّل الدولـة، مثلها مثل القيـادة قانونيـاً في صورة مؤسَّساتية موطَّدة مـن خـلال التوافق المؤسـساتيِّ الـذي ينظِّم استمرارها وتنظيمها الـداخليّ، وعلاقاتها المترابطة والواضحة مع جميع أعضاء الجماعة.

في الوقـت الـذي تستمدُّ السلطة قوَّتها مـن الـدعم الغـامض الخفـيِّ للطبقـات الاجتماعية، تجد الدولة هذا الدعم في شكلها ومؤسَّستها بالذات، أي في الشرعيَّة!

لا شـكل محـدَّد للسلطة، وهـي بهـذا تـدعو إلى الحـيرة والاضـطراب في محاولـة تحديدها، عكس الدولة التي تظهر للعيان كبنيان منظَّم، وبنية قويَّة في تكوينها.

إنَّ تـرابط الدولـة الـداخليَّ يسمح لها بتوزيـع الكفـاءات، وتحديد إسـهامات كلِّ زمرة اجتماعية على حدة، إنَّها جهاز تنظيمي أكثر منها أداة قوَّة، فهي تقيم العدالة، وتضمن النظام، وتوجِّه الاقتصاد، وتنسِّق مختلف الأنشطة في البلاد.

في حالـة الـضعف والـصراعات تقـوم بالبحـث والاستقـصاء مـن خـلال التحقيقـات والتحقيقـات المضادَّة قبل أن تتَّخذ قراراتها، وتقوم بمراقبة، وإصـلاح، وتبنِّـي، وجمع الملفَّات لحماية تاريخ البلد.

هـي تضمن الحريَّات الفرديَّة عبر الأنظمة والقوانين والدسـاتير ومجموعة الـصيغ المستخدمة.

في الحـالات الطارئـة كـالحرب مـثلاً تقـوم الدولـة بـالتنظيم الـدقيق والمنهجـيِّ في تسمية الضبَّاط القادة، وصناعة السلاح، وحساب الخسائر الماديَّة والبشريَّة، وضبط إجازات الجنود.

في اليوم التالي للنصر أو الهزيمة تبدأ الدولة بإعادة البناء، وفتح الملفَّات من أجل توزيع الجوائز الماديَّة والمعنويَّة على «المحاربين القدماء»، وشقِّ الطرق.. الخ!

إنَّ حركـة الدولـة في هـذه الأعمـال بطيئـة وثقيلـة، ذلـك لأنَّـه يترتَّـب عليهـا احـترام الأنظمـة المرعيـة، باختـصار، تبـدو الدولـة في هـذه الحالـة كمؤسَّـسة حكيمـة، ذات بـصيرة وإدراك في مواجهـة ضوضـاء المطالبـات الجماهيريـة، وتبـاين الأيـديولوجيات في رؤيتها بحلِّ المشاكل، ولكن للدولة وسائلها الخاصَّة في ضبط هـذه الظواهر، وكبـت الأصـوات في الحنـاجر، لـديها الـشرطة لقمـع الجريمـة، ولـديها الكـثير مـن الـسجون والمعتقلات أيضاً!

- أين «تكمن» السلطة؟

من الصعب جداً تحديد مكان وجودها بدقَّة!

تكمن في النقابات، والـصحافة، والـصالونات، والأحـزاب، والتجمُّعات مـن كلِّ نوع، وفي الأكاديميَّات، والمختبرات العلميَّة والتقنيَّة.

هي أيضاً في الحكومة التي نستطيع رؤيتها وتحديد مكانها: حيث تجلس وراء المكاتب الإدارية، وتشغل الأبنية الرسمية! نعرف ممثليها، لأنَّه خلف كلِّ مكتب هناك أوجه بشريَّة نقابلها تجيب على أسئلتنا، وتزوِّدنا بالمعلومات عكس السلطة التي تتمثَّل في قوَّة لا شكل لها لمجموعات وطبقات اجتماعية مختلفة، بينما الحكومة هنا لكلِّ الناس، لكلِّ أعضاء الجماعة!

لا تمثِّل الدولة أحداً بشكل فردي، حتَّى لو كان ممثلاً لحزب، ولكنَّها صورة للجماعة كاملة كشكل لجسم ووحدة. إنَّ ممثِّل الحزب يتصرَّف باسم الدولة حتَّى في حالة حكم الحزب الواحد، فالحزب في تعريفه ليس سوى قسماً من الشعب، ورمزاً لفكرة ما، بينما الدولة حيادية من حيث المبدأ.

هذه الرؤية ضرورية طالما أنَّها تقرِّر عن جميع المواطنين، وتفصل بين الخلافات التي يمكن أن تقع في أيِّ وقت. إنَّه التنافس على السلطة الذي يؤجِّج نار الاضطرابات والفتن داخل الدولة، ويقلب النظام العامَّ، ولكن طالما أنَّ الطبقة المسيطرة تحظى على رضا وقبول أكثرية الشعب، فلا خوف على النظام الذي تسنده.

حتَّى لو استطاعت العناصر الجديدة النجاح في تغيير الدساتير، وضخِّ الدم الجديد في أعراق النظام، ستظلُّ عاجزة عن فعل شيء سوى الحفاظ على الرؤية في حياديَّة الحكم.

تقوم الثورات على مستوى السلطة، لا على مستوى الدولة!

الشرعية والشرعية القانونية

يضيء لنا التفريق بين السلطة والدولة معالم التناقض القائم بين فكرتين يلعبان دوراً حاسماً في الفهم السياسيِّ للنظام العامِّ، وهما الشرعية، والشرعية القانونية.

لأسباب كثيرة في أيامنا هذه نخلط بين المعنين وعلاقتهما ببعض لدرجة الحيرة والارتباك[1]، في حين نرى أنَّ هناك استمرارية للشرعيَّة القانونيَّة، فهي تكافح من أجل البقاء على عرش السلطة، ضمن تفرُّعات السلطة نفسها:

من جهة ينشب الصراع ضدَّ الشرعيَّة القانونية القائمة باسم مبدأ الشرعيَّة. هذه بعض الملاحظات التي تشير بما فيه الكفاية بأنَّ الخلاف ليس فقط في التمييز بين الألفاظ، ولكنَّه في تناقض المفهومين!

نقول: إنَّ السلطة تكتسب الشرعيَّة في حين أنَّ الحكومة تضمن الشرعيَّة القانونيَّة.

علينا أن نعترف بفضل «فيريرو» مجدَّداً لأنَّه لفت انتباهنا في دراستنا للعلم السياسيِّ إلى أهميَّة فكرة الشرعيَّة ومبادئها التي يشكِّل الصراع من أجلها برأيه «العمق اللاّمرئيَّ للتاريخ[2]».

يمكن فهم عدم الاستقرار السياسيِّ الحالي للدول المعاصرة في الرجوع إلى احتدام المعارك منذ الثورة الفرنسية حول المبادئ المختلفة للشرعيَّة الناجمة حسب رأيه عن مصادر أربعة:

---

[1] هناك أصل مزدوج لهذا الخلط، الأول ذو طبيعة أيديولوجية، فعبارة «الشرعيَّة» مثقلة بماضٍ يعتبره الجمهوريُّون ملوَّثاً، خاصَّة في «فرنسا»، لأنَّه كان محدَّداً بالجماعات الملَكيَّة التي دافعت عنه عبر القرون، واستخدمته «مزوّراً» كي يكرِّسوا مصداقية مطالبهم.

العبارة الثانية «القانونية» ترجع إلى عقلانية «الدولة» الحديثة بتأثير من الليبيراليَّة المؤسَّساتية.

لقد لاحظ «ماكس فيبر» أنّه في زمننا هذا، لا شرعيَّة سوى للشرعيَّة القانونيَّة، أي تلك التي تفرض فيها السلطة نفسها بقوَّة القانون، فأصبحت بهذا الشرعيَّة القانونيَّة هي المعنى المراد بكلمة «الشرعيَّة»!

[2] «فيريرو»: السلطة، العبقريَّات اللاّمرئية للمدينة، صفحة 43.

[اختيارية، وراثية، أرستوقراطية مَلَكِيَّة، ديمقراطية]. لا أهميَّة تذكر لأعداد وتنوُّع هذه الأنواع مثل ما قبل الشرعيَّة، أو الشرعيَّة التقريبيَّة، فقد لوحظ عبر التاريخ أنَّ الجماعة تتعرَّض للتمزُّق والتفتُّت بتنافس الأنظمة في كلِّ مرَّة تفقد فيها وحدتها وتماسكها حول المبادئ التي ترتكز عليها، ولكن:

ـ ما الشرعية؟

إنَّها تتمثَّل في التوافق الدائم في الآراء لأعضاء الجماعة أو الطبقات الاجتماعية حول نموذج قيادي، وطبقة حاكمة تنظِّم المسائل الداخلية بوسائل سلمية بعيدة عن العنف، والخوف الناجم عنه.

من الواضح أنَّ مبدأ الشرعية لا يُفْرض أبداً عن طريق القوَّة، ولكنَّه ينبع من توافق التطلُّعات السياسية، وتماثل العادات والتقاليد، وانسجام النظام الاقتصاديّ، والدين، والفكر العامِّ لحضارة مجموعة معينة.

يمكن أن ندرك أهميَّة التعارض الذي يحتويه مبدأ ما، فالشرعية الفاسدة نلاحظها في بلاد يتحكَّم فيها نظام الديموقراطية البرلمانية ذات الصيغة العشائرية والتقاليد التي لا تنسجم مع مفهوم السياسة، إنَّ «التجريب» منهج خطر على السياسة، فهو في حقيقته ليس منهجاً سياسيَّاً، فالنظام يستمدُّ شروط بقائه من تلاؤمه مع البنى الاجتماعية الأخرى، لنتأمل فقط المدَّة الطويلة للفكرة الديمقراطية في البلاد التي أصبحت مبدأ للشرعيْة!

ليس هناك من مبدأ للشرعيَّة يحظى بأولويَّة ميتافيزيقية أو أخلاقية على المبادئ الأخرى، يمكن أن نمارس سياسة حسنة أو سيئة في النظام الملكيِّ والجمهوريِّ على السواء، بمعنى أنَّ مبدأ الأكثريَّة، أو المبدأ الاختياريَّ في شكل النظام لا يتمتَّع بامتياز من حيث الكفاءة العليا على المبدأ الوراثيِّ، لم نستطع [ولن نستطيع على ما يبدو] الإجابة على المسألة التالية:

ـ من له الحقُّ المطلق، الفرد أم المجموعة؟

إنَّ القوة من تؤكِّد الفكرة السياسية لا الحقيقة، فليس هناك من نظام شرعي على وجه الدقَّة، وذلك لتعدُّديَّة مبادئ الشرعيَّة ذاتها، إنَّها تصبح كذلك مع مرور الزمن شريطة أن تكون أكثر قبولاً وملائمة، وبناءً على ذلك فالنظام الحاليُّ لا ينتج عن النظام الذي سبقه، أي أنَّ الاشتراكية ليست وليدة النظام الرأسماليِّ بالضرورة،

إنَّ فكرة تطوُّر نظام، أو مبدأ للشرعيَّة باتِّجاه آخر حسب جدلية التقدُّم الداخليِّ نحو السياسة والتاريخ مجرَّد أهواء لا معنى لها، فالنظام يولد باختيار سياسي، ويستمدُّ قيمته من هذا الاختيار! من هنا نرى أنَّ كلَّ مبدأ جديد هو تجاوز بالنسبة لسابقه، ولا يوجد هناك مبدأ يسوِّغ وجود السلطة عامَّة، ولكنَّه يصلح أن يكون مقدمة تبني السلطة عليها دعائمها الأساسية.

نفهم من هذا أنَّ الشرعيَّة مبدأ منظِّم حتمي للنظام، يعطي السلطة شكلها الإنسانيِّ عبر الثقة التي يزرعها بين الحكومات والرعايا بطريقة يزيل فيها عوامل الخوف دون أن يلغيها تماماً.

إنَّ نظاماً شرعيَّاً معترف به نسبياً من قِبَل المجموعة يستطيع التصرُّف باطمئنان وراحة، ذلك لأنَّ أعداءه المتربِّصين به لا يجدون ثغرة يدخلون بها إلى هيكله السياسيِّ، رغم الأخطاء البسيطة المحتملة للقيادة التي مهما حاولت فلن تنجو من القاعدة الذهبية:

- ليس هناك من أحد لا يخطئ!

يفقد مفهوم الطاعة صلابته عندما يعتمد على الخوف والوسائل القسريَّة العنيفة، والتي تعتبر المصادر الأهمُّ لسلطة تتعرَّض للكراهية والعداء من المجموعة التي تحكمها، فالشرعيَّة القانونيَّة تفرض نفسها من الأعلى، عكس الشرعيَّة التي تأتي من الأسفل، إذ أنَّه حتى الصفات الشخصية والاستثنائية لشخصية القائد لا تكفي لردم الهوَّة التي تنشأ بين القيادة والمواطنين في حالة فقدان الشرعيَّة.

قد يحدث أنَّ بلداً يتحمَّل «مؤقَّتاً» سلطة استثنائية في حالة تفرضها أزمة ما، وقد يسندها بأمانة وإخلاص للخروج من هذه الأزمة، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ ديمومة الأزمة تكفي وحدها لإضفاء الشرعيَّة على السلطة، بل أنَّ الشرعيَّة تستند أقلُّ على العلاقات المباشرة بين الحكومات والقائمين عليها من الثقة التي توليها الطبقات الاجتماعية للفئة الحاكمة.

هكذا، فالشرعيَّة جوهريَّاً ظاهرة سياسية، لا قانونية:

فهي لا تنتظم أكثر ممَّا يريد لها النظام باستخدامها كقاعدة، وأس له، يعتمد عليها عند الحاجة!

في المقابل نرى أنَّ الشرعيَّة القانونيَّة صناعة الدولة، وهي الضامنة لها، فالدولة ليست مجرَّد عضو منفِّذ في المعنى الذي تطالب به نظرية «الفصل بين السلطات» ولكنَّها المحكمة العليا والشاملة التي تقيم المعايير والاتفاقيات والإجراءات القانونيّة

لتسهيل عمل التجارة بين أعضاء المجموعة. إنَّ الحكومة هي الحارس الأمين للشرعيَّة القانونيَّة لأنَّها تمتلك وسائل العنف الشرعيَّ، بل أكثر من ذلك تستطيع لأسباب تراها مناسبة، وأخرى أيديولوجية أن تحصر كلَّ المهامِّ بيدها، كما أنَّها تقوم بتوزيع الكفاءات داخل أجهزتها بين الأعضاء ذوي الاختصاص، وتقوم بتنفيذ القوانين والأنظمة.

هذا يعني أنَّ جميع الأنظمة، حتَّى الاستبداديَّة منها واللاشرعيَّة، تقوم بمهمة «صناعة الشرعيَّة القانونيَّة» على عكس ما تدَّعي بعض النظريات في محاولاتها إضفاء هذه الصفة على نظام دون آخر. تظلُّ مشكلة ثانية:

هناك بعض الأنظمة التي تعطي الثقة المطلقة لإرادة رجل واحد، لا للقوانين السائدة، حيث يمكن أن نتساءل فيما إذا كان أحد تلك المناهج أفضل من المناهج الأخرى؟

إذن يبدو من العبث التساؤل حول وجود حكومة دون مهارة أو كفاءة تشريعيَّة، دون قانونيَّة تشريعيَّة، وأخيراً دون نظام مؤسَّساتي واضح أو ضمني!

هناك ببساطة قوانين أفضل من غيرها، ولكنَّ هذا لا يعني أن «تتنكَّر» الجماعة لتقاليدها الراسخة كي تؤسِّس لتقاليد جديدة تبدو ـ نظرياً ـ أفضل من سابقتها!

القانونية الشرعية هي نظام معايير، وقواعد، ووفاق، وعادات تسمح للحكومة ببسط سلطتها على الجماعة بكاملها، وبنفس الوقت على كلِّ فرد في هذه الجماعة على حدة، وذلك لإيجاد حالة من التلاحم في العلاقات الخارجية بين الأفراد مع المجموعات. لا يوجد إذن شرعيَّة قانونيَّة مجرَّدة، بل قانون وضعي. إنَّ وجودها له معنى مزدوج:

من جهة، تلتزم الحكومة بالتصرُّف باسم القانون ما عدا في الحالات الطارئة والاستثنائية، أو لأسباب غير متوقَّعة كالعنف مثلاً.

من جهة ثانية، تعمل الحكومة حسب القوانين، في الحدود التي تنظِّم فيها العلاقات المتبادلة، لنشرح هذه النقاط المختلفة:

مثل جميع أنظمة المعايير، تكون القانونية الشرعيَّة أصلاً عشوائيَّة شكلية.

عشوائيَّة لأنَّها ترتكز على مقدِّمات وأفكار تتعلَّق «بالخير العام» أي بالأفكار الغامضة لما يلائم أفضل من وجهة نظر الفائدة العامَّة العدالة باعتبارها هي الأخرى جزءاً من هذه الفائدة.

من الواضح أنَّ الجماعة لا تبدأ سلفاً بوضع مقدِّماتها بنفس الطريقة التي نطرح فيها بديهة ما، كي نستخرج منها. فيما بعد مجموعة من القوانين، إنَّ القانونيَّة الشرعيَّة لا تُفرض ببساطة عن طريق المراسيم [مثل مشرِّعي اليونان سولونوليكيرك وغيرهما]، ولكنَّها ناجمة عن الإيمان العفويِّ، والمظاهر التي تعتمد على التكرار، إنَّ كلَّ شكل من أشكال القانونية الشرعية يتطوَّر من خلال سياق موجود تساهم هي في تكوينه حسب ضرورات تطوُّر المجموعة، دون أن يعي المشرِّع النتائج الممكنة لتسوياته القانونيَّة، فالشرعيَّة القانونيَّة إذن ليست بداية مطلقة، لأنَّ التاريخ سوف لن يعيد بدايته من أجل البشرية، ذلك لأنَّه بعد فوات الأوان، سوف يدرك علماء الاجتماع أهميَّة كلِّ اعتقاد في نظام المعايير القانونية، وسيحاول المشرِّعون اكتشاف منطق ووحدة عقلانية هذا الإيمان!

إنَّ الصفة الاعتبارية للقانونيَّة الشرعيَّة تأتي من أنَّها ترتكز على شروط ثلاثة شكلية بشكل مطلق، بمعرفة أنَّ الحكومة عبارة عن مؤسَّسة حيادية، وأن أفعالها رسمية، وإجراءاتها منتظمة على الدوام، وتلك هي الشروط الثلاثة:

1 ـ تأخذ الشرعيَّة القانونيَّة أحكامها الصفة الرسمية، بمعنى أنَّها تصبح عامَّة، وتتَّخذ إشارة اعتراف خاصَّة بها وهي «الختم» ممَّا يعني أنَّ الجهل بالقانون من حيث المبدأ لا يعطي عذراً لأحد.

2 ـ تتطلَّب الشرعيَّة القانونيَّة إجراءاً منظَّماً يفترض أنَّ نصوصها صيغت بوضوح، مع مراعاة تفسيرها من قِبَل المنظمات الرسمية المختصَّة بهذا الشأن.

إن نشاطها في هذه الحالة مرتبط بالصيغ المحدَّدة مع إمكانية مراقبتها على جميع المستويات دون أخذ أو ردّ.

هناك إذن تصوُّر للقانونيَّة الشرعيَّة طالما أنَّ شروطها الثلاثة مُفْتَرضة أكثر منها توجب التنفيذ. قد يُمزق القانون بعصيان الرعايا من جهة، ومن جهة أخرى بالتشويه والتحريف الذي تقوّم به الحكومة تبعاً لمقتضيات السياسة، والضرورات التي تفرضها الأحداث الطارئة.

في الحقيقة، إنَّ الحكومة التي تجد نفسها مضطرة إلى احترام الشرعية القانونية بحرفيتها تحكم على نفسها بالعجز والجمود، لأنَّ هذه الشرعيَّة ليست سوى تقنية تستخدمها السياسة لضمان النظام وسلطته، بالإضافة إلى الدعاية والقوَّة والحيلة، وحتَّى العنف إن اضطر الأمر، وما محاولة التمسُّك بالشكليات والتفاسير التي قد

تأخذ معان عدَّة سوى طريقة مبتذلة يستخدمها المعارضون، إذ ما الذي يجعل الحكومة أقلَّ اهتماماً وقلقاً على مصير الجماعة من أعدائها المناهضين لها منهجياً؟

تدير جميع الحكومات شؤونها تلبية لمبدأ الضرورة أو اللُّعبة التي يفرضها العمل السياسيُّ عليها، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ السياسة وحدها الموجودة هنا: هناك «النصُّ»، و«روح النصِّ» معاً، وقد لا يتآلفان على الدوام!

علينا ألاَّ نخلط إذن بين خرق القانونيَّة الشرعيَّة الذي يتمُّ باسم الضرورة واحترام الصيغ والشكليات التي «تحتقر» القانون أصلاً: إنَّ الملاحظ الذكيّ والعادل يمكنه أن يميِّز فوراً بين هاتين الحالتين.

ولأنَّ القانونيَّة الشرعيَّة تستند على التصوُّر، فالموقف الأشدُّ فساداً يتضمَّن السخرية من القانون:

ـ ما السخرية إن لم تكن تزويراً مشيناً للأشكال؟

هي حالة معروفة:

تتكئ الأنظمة الاستبدادية القائمة على العنف على أسبابها الممتازة التي تأخذ صورة القانونيَّة الشرعيَّة والعدالة معاً.

تساعدنا هذه الملاحظات على فهم العبارة:

ـ «إنَّه يتصرَّف باسم القانون»!

القانون ليس مبدأً ثابتاً لا يتغيَّر، ولا هو فكرة «استعلائية» بالمعنى الأفلاطونيِّ؛ فالحكومة هي التي توجد المعايير التي تطالب باحترامها وطاعتها، فهي تستطيع إذن إلغاءها أو استبدالها حسب الفائدة والضرورة التي تراها. فالقوانين السياسية ليست هي نفسها قوانين العمل السياسيِّ. إنَّ قوانين السياسة هي التي تشرح قوانين عملها، ودورها لا يتعلَّق ببناء الهيكل السياسيِّ، بل بتنظيمه: هي مجموعة من القواعد الثابتة للعمل والنظام.

عن طريق هذه القوانين تحدِّد الحكومة متطلِّبات الجماعة، ما يجب فعله، وما لا يجب فعله، كلُّ ذلك في حدود شرعيَّتها الخاصَّة، فهي إذن ليست مرتبطة بالقانونيَّة الشرعيَّة طالما أنَّها قادرة على تغييرها وإلغائها في الحالات الطارئة والاستثنائية التي قد تضع وجود الجماعة أو احترام النظام في خطر ما.

«التصرُّف حسب القانون» يعني بالنسبة للحكومة استسلامها في الحالات الطبيعية إلى قواعد مستقرّة، صورية، استعلائية في مفهوم [القيادة والطاعة]، بمعان أخرى، تتصرَّف الحكومة باسم الجماعة لا باسم إرادة خاصّة لفرد.

إذ تدشِّن الحكومة سلطتها وتعزِّزها، فهي تقوم بحماية رعاياها ضدَّ عشوائية قراراتها بالذات على قدر الإمكان، محاولة بذلك منحهم الشعور بالأمان والحريَّة بعدم تدخُّلها في شؤونهم الخارجية عن القانون.

إنَّ القانونيَّة الشرعيَّة إذن وسيلة لضمان المجموعة من خلال التحديد الواضح للقسرية، ولحقِّ الدولة في اللجوء إلى العنف.

إلى جانب سلوكها مع المواطنين، تتصرَّف الحكومة بتلاؤم كذلك مع القانون، هذا يعني ليس فقط الخضوع إلى القواعد المنصوص عليها، بل توزيع الأعضاء الآخرين في المجموعة في إطار العلاقات الخارجية المحدَّدة في القانون.

إنَّ القانونيَّة الشرعيَّة هي المظهر الرسميُّ للسياسة، ومن الملائم وضعها بنفس مستوى التهذيب واللياقة الذي يحكم العلاقات المباشرة والشخصية بين الأفراد، يكمن الفرق بين هذين الموقفين أنَّ القانونيَّة الشرعيَّة تفترض وجود سلطة ذات قوَّة قسرية، بينما يعتمد حسن السلوك على الإرادة المتبادلة البسيطة.

تعود القانونيَّة الشرعيَّة إلى فئة [العامِّ]، بينما يرجع حسن السلوك إلى [الخاصِّ]، بهذا الفرق من حيث النظام تقريباً يكون معناهما متشابهاً، لأنَّ كليهما يرفضان الحكم على السلوك الداخليِّ، والوعيِ الأخلاقيِّ للآخر.

كلاهما يحترم الأصالة الخاصَّة لكلِّ فرد ولا يشكِّل سوى المظاهر والعلاقات.

في الوقت الذي لا توجد فيه معايير محدَّدة للشرعيَّة هناك بعض من هذه المعايير للقانونيَّة الشرعيَّة مثلها مثل كلِّ ما هو عقلاني، بهذه الصيغة تكون القانونيَّة الشرعيَّة الأداة الرئيسية لعقلانية النظام، لأنّها تنظِّمه بواسطة المقاييس العامَّة، المدوَّنة والمحدَّدة من قِبلِ الدولة.

لقد أجرَّت الفلسفة منذ وقت طويل [دون أن تقدِّم الدليل القاطع] على أنَّ الفردية كما هي تظلُّ عصيَّة على العقلانية، ولا تنتظم سوى من خلال الأشكال والعلاقات بين البشر. إنَّ القانونية الشرعيَّة هي الأخرى تتطابق مع هذه الحقيقة.

ولأنَّ مفهوم القيادة والطاعة فرداني بطبيعته، لأنَّه مظهر للإرادة المتفرِّدة، فهو غير كفؤ بظهور عقلاني في السياسة، بل يمكنه فعل ذلك في مؤسَّسة الشكل القانونيِّ

فقط. ينتج عن هذا أنَّ القانوني والحقَّ ليسا جوهرين في المعنى الذي طرحناه سابقاً، بل هما جدليَّة صرفة!

في جميع الأحوال، وحدها العقلانيَّة القانونيَّة التي تجيز تطبيق الحالة القسرية على جميع أعضاء المجموعة دون تمييز عاكس الشرعيَّة التي تستند على دعائم ثقة الطبقات الاجتماعية التي تمنحها للطبقة الحاكمة، فالشرعيَّة تحدِّد مباشرة العلاقات بين [القيادة والطاعة]، ممَّا يعني أنَّها الصيغة القانونية لسيطرة الإنسان على الإنسان!

الوعي والنظام

هناك إذن وعي في النظام!

في تعريفه يتَّصف بالتنسيق والترتيب، مع تقديمه للفائدة الممكنة حسب فكرة أو مبدأ، كلُّ هذا يتطلَّب علاقات وأشكال ومؤسَّسات ينظِّمها على طريقته، هادفاً إلى إقامة التلاحم العقلانيِّ على قدر المستطاع، حتَّى في الحالة التي يكون فيها المنظِّمون عاجزين عن القيام بمهامِّهم بجدارة.

من الواضح كذلك أنَّ وجود الوعيِ داخل النظام له جذور عميقة، ومع هذا فهو يطرح أسئلة ثلاث:

ـ كيف يأتي الوعيُ إلى النظام؟

ـ كيف نصالح العشوائية واللّاعقلانية الملازمة للأوليَّتين [القيادة والطاعة] مع عقلانية النظام؟

ـ ما المبدأ المنظِّم الخاصُّ بالسياسة؟

أيمكن أن يكون الوعيُ سبباً ملازماً، وعلّة وجود للنظام بالمعنى الهيجليِّ، بمعنى أنَّه يمتدُّ بكثافة بالمقياس الذي تتطوَّر فيه الحضارة في تلاؤم مع القانون الذي يخدم تقدُّم الفكر؟

هذه الفرضية ضعيفة بقدر ما هي مغرية! فالتقدُّم يأخذ معنى آخر في كلِّ مرَّة حسب ما نتبنَّى توقُّعاً أو حدساً حول الغاية الأخيرة للبشرية. من وجهة النظر هذه يكون النظام الأفضل في قاعة الانتظار! ولكن ما أهميَّة هذه التوقُّعات بالقياس إلى التاريخ، والتجربة العامَّة للإنسان؟

هل صحيح أنَّ التقدُّم الذي حصل في عالم الآلات والوسائل ملازم لتقدُّم الوعيِ نفسه، ذلك الوعيُ الذي يعمل على تحسين النظام؟

علينا أن نفترض في هذه الحالة أنَّ الوعي يمكن أن يصبح أكثر عقلانية، أي أكثر وعياً، وأنَّ النظام يستطيع أن يقترب أكثر فأكثر من النموذج المثاليِّ، والمتمثِّل في الحالة النهائية للبشرية.

ولكنَّ فرضية كهذه تتناقض مع فكرة النظام نفسها، ذلك لأنَّ المنهج لا قيمة له بذاته، ولا بعقلانيته العليا، ولكن بفعاليته في البحث، كذلك النظام أيضاً يستمدُّ قيمته الفعلية من وجوده، وتوافقه مع الشروط الماديَّة، وتطلُّعات المجتمع. إنَّ دوره ليس في تطابقه مع الرؤية المثالية للمدينة الفاضلة، ولكن في انسجامه مع البشر الموجودين على أرض الواقع، وفي تسهيله لفكرة «صناعة المجتمع لنفسه»، إنَّه يأخذ شكلاً آخر حسب العصور، وما تضعه من أوليَّات في سياقها التاريخيِّ كالدين مرَّة، والاقتصاد مرَّة أخرى، أو الأنشطة المختلفة للبشر، ويتفهَّم بطريقته التبادل الجدليَّ بين هذه الأنشطة.

إنَّ كلَّ مجتمع يضع صورة مثالية للنظام الذي يحلم به، وهذا النظام لن يكون واقعياً إلا بالطريقة التي يستطيع أن يحلَّ بها الخلاف بين المصالح المتضاربة، والأفكار المتصارعة بلا انقطاع. من هنا، تأتي أهميَّة التجهيزات الماديَّة لأنَّها هي التي تطبِّق المشاريع وتحدِّد الأهداف:

يترتب عليها معرفة كبت الأهواء في بعض الحاجات من أجل إعطاء الأولويَّة لما هو أهمُّ للجميع!

إنَّها إرادة البشر لا الوعيُ من يحكم النظام! هذا يعني أنَّ النظام عقلاني، لأنَّه من صنع كائنات تتمتَّع بالإرادة، وقادرة على التصرُّف بعقلانية تامَّة.

ليس هناك من نشاط بشري، بما فيه العلم نفسه عقلاني بشكل كامل، بل أنَّ كلَّ نشاط يتضمَّن عقلانية بدرجة مختلفة عن الآخر حسب غايته، وهو يضع حيِّز التنفيذ كلَّ ما يملكه من وسائل للوصول إلى هذه الغاية، ولكن: لِمَ لا يكفُّ الإنسان عن العمل؟

كي يعيش بشكل أفضل، ويعرف أكثر، ويسيطر أكثر فأكثر.. ممَّا يعني أنَّ كلَّ نوع من أنواع النشاط البشريِّ منسِّق ومنظِّم لما حوله: إنَّه يهدم ويبني، ويساهم بدوره بتشكيل النظام العام.

في كلِّ لحظة تبدأ علاقات وتبادل جديد في الوقت الذي تمَّحي فيه علاقات وتبادل قديمة.

إنَّ النظام ليس «طبيعة» بذاته، فهو صناعة بشريَّة، إذن فهو بالتالي اتِّفاقي، وكمثل العمل الفنيِّ فهو يأخذ شكله الخاصَّ ولكنَّه لا ينتهي إذ يعيد عملية خلقه دون توقُّف مع الحفاظ على نفسه.

أمَّا الوعيُ فيأتي من الخارج، مثله مثل العواطف والاضطرابات التي تزعزع أركانه، في الحقيقة لا يريد الإنسان النظام لذاته، بل يقيمه ويصلحه شيئاً فشيئاً كيما يستكمل غاياته الماديَّة والمثاليَّة.

هناك الكثير من الأوهام حول نظام خالد، تأسَّس بموجب مرسوم إلهيٍّ، أو أنَّه تجسَّد في وعي تقليدي أو تقدُّميٍّ، متأصل في الأشياء، يبدو مثل «انعكاس بسيط» للحقِّ أو الاقتصاد أو السياسة، إنَّ النظام العامَّ لا يتبع النظام المحدَّد سلفاً، فجميع الجواهر تساهم في تشكيله، لكي تحقِّق غايتها الخاصَّة، مع الفرق الذي كنَّا قد أشرنا إليه، وهو أنَّ من مهمَّة السياسة الحفاظ على هذا النظام.

أليس من التناقض الاعتماد على عشوائية السياسة لحماية النظام والشرعيَّة التي هدفها الحدُّ من العشوائية؟

ألا يمكن أن تجعلنا الصفة المميِّزة التي يتمتَّع بها مفهوم القيادة والطاعة، وكذلك هدفه الذي غالباً ما يكون لا عقلانياً نحتاط من قدرته على الاحتفاظ بعقلانية النظام؟

هناك تناقض من العبث محاولة تجاهله، لأنَّه في عمق المسألة السياسية، ولهذا لم تتأثَّر عقلية النظام به!

إذا كان هناك مكان لرجحان وتفوُّق مفهوم القيادة والطاعة أمام مزدري السلطة الرومانسيين، فلا يجب المبالغة في قوَّته، وخلق شبح مخيف منه! إنَّ القيادة عشوائية مثلها مثل أيِّ مظهر من مظاهر الإرادة البشرية، فقرار الأغلبية يمكن أن يصدر عن رجل واحد، أو عن برلمان ما أو عن ملك، كما يمكن أن يصدر عن قائد شيوعي أو اشتراكي أو ليبرالي... هناك عشوائية بعدم الاعتراف بدور العشوائية، إذ ليس هناك من نظرية أو أيديولوجية يمكنها تغيير طبيعة الإرادة البشرية!

يمكن للزعيم أن يحكم كيفما اتَّفق شريطة أن ينجح في فرض الطاعة، مثله مثل الصحفيِّ الذي يستطيع أن يكتب كما يشاء على أن يجد من يقرأ ما يكتب!

مع هذا، إن لم يكن الزعيم هذا مجنوناً أو مصاباً بالغرور المرضيِّ فهو لا يتَّخذ قراراته إلاَّ تبعاً للظروف، ولا يصدر قرارات لا يمكن تطبيقها، إنَّه ينسِّق ما يراه مناسباً وأكثر فائدة للمجتمع آخذاً بالاعتبار الضرورات والشروط الواقعية. من العدل القول إنَّ السلطة تبحث دائماً عن الحلول الملائمة والممكنة لمشاكلها، مثلها مثل الأشخاص الآخرين الذين يشغلون وظائف عدَّة في الصناعة والنقابات والصحافة،

ويجدون أنفسهم يفعلون ما يستطيعون فعله لا كما يريدون أن يفعلوا! أخيراً لا نرى أيَّة فائدة باتِّخاذ السلطة لقرارات غير مدروسة أو عبثية، فقط لأنَّها تريد الحفاظ على نفسها. في الحقيقة لدينا ميل إلى اعتبار كلِّ ما لا يعجبنا.. عشوائياً!

ثم أنَّه هناك وعي في السياسة!

ذلك لأنَّها مثل جميع الجواهر الأخرى مصدر لنشاط منظِّم معياري غايته التنسيق الأفضل للعلاقات البشرية ضمن الجماعة.

من المؤكَّد أنَّه قد تتدخَّل في إرادة القيادة الرغبة في السلطة من أجل السلطة، ولكنَّها أيضاً رغبة عزم وإصرار يخدم الغاية العقلانية للسياسة في بحثها عن الخير العام.

ليست القيادة قراراً بسيطاً مجتزأ من كلِّ غاية، ولا هو بداية مطلقة، لأنَّ النظام المُنْتَج يندرج ضمن نظام سابق.

ـ ما الذي يمكن أن يغيِّره النظام إذا كانت الجماعة «أورثته» تقاليدها وعاداتها ومؤسَّساتها وفكرها الخاص؟

طالما أنَّه يوجد هناك تاريخ، فلا إمكانية إذن لوجود قيادة أولى خالصة بالمطلق. بمعنى آخر تتحدَّد عشوائية القيادة بقوَّة الأشياء، ويصبح معناها في الهيكل العامِّ للنظام أكثر دقَّة: إنَّها الإرادة التي تفرض نفسها على التنوُّع المُشَتِّت للإرادات الفردية المنعزلة، والتي لا تهتمُّ سوى بمصالحها الخاصَّة، وأكثر من ذلك هي الإرادة المطلقة للعشوائيات الخاصَّة التي تفرضها تعدُّديَّة الغايات والقيم في صراعها الدائم.

إنَّ صورة الشرطيِّ التي قدَّمها «آلان» عدَّة مرَّات إيحائية ومثيرة: فهراوته البيضاء تمنعني من عبور الطريق في الوقت الذي أكون فيه على عجلة من أمري، ما الذي يريد أن يثبته بمنعه إن لم يكن النظام والقاعدة؟ ومع هذا إذ يفتح الطريق الخاصَّ بعبور المشاة والسيارات يحاول الشرطي توقُّع العشوائيَّة، أي [الحادث].

ـ إنَّ الوعيَ كتيِّب يتضمَّن في صفحاته الكثير من المقدِّمات!

كمجموعة من الأشكال، يعترض النظام على القانون كشكليات محدَّدة، فالقرار الأول، أو المقدمة الأولى عشوائية، بينما في القرارات التالية يلعب مبدأ التطابق والانسجام كما لو أنَّ تماسك مجموعة الأشكال «يهضم» عشوائيَّة البداية، يقول «باسكال»:

ـ «إنَّ اغتصاب السلطة كان دون وعي، ولكنَّه أصبح كذلك مع مرور الوقت. علينا أن ننظر إلى السلطة إذن كمصداقية، خالدة، وأن نخفي القيادة وراء الستار إذا ما أردنا أن لا تواجه نهايتها قريباً[1]».

طبيعياً، ليس هناك من تناغم وتآلف في النظام العامِّ، وليس فيه قوَّة البداهة الرياضية، ذلك لأنَّنا نصدف على الدوام التناقضات في القرارات المتتابعة للقيادة، ومع ذلك فالتبادل المتنوِّع، وتناسق الأنظمة التي تضع وحدة النظام يؤدي إلى عقلانية يتقبَّلها المنطق السليم.

إنَّ تشييد نظام اشتراكيّ، أو ليبرالي، ديمقراطي أو ديكتاتوري يعني اختياراً منذ البداية لمقدِّمات منطقية توجِّه القرارات، وتسمح ببناء بعض التوافق بين العلاقات الاجتماعية:

ـ هناك منطق للاستبداد، ومنطق للحريَّة!

ليست المبادئ الدستورية بالضرورة الأكثر حتميَّة وحسماً، فهناك دساتير في العالم لا تتَّصف بديمقراطيتها المتفوِّقة، ولكنَّها مع ذلك تحتوي على مادَّة أو مادَّتين أساسيَّة [إذن مقدِّمة عشوائية منذ البداية] تلغي الآثار الممكنة للمواد الأخرى.

يكفي أن نضرب مثلاً المادَّة التي يفرضها «الحزب الواحد»، والتي بموجبها تكون المبادئ القانونية أقلَّ أهميَّة في شكل النظام، من السياسة، والحياة العملية!

مهما يكن من أمر، فإنَّ جميع الأنظمة، حتَّى الأكثر عقلانية تستند على عشوائية مبدأيّة، واعتقادات توجِّه مسيرة النظام!

حين تؤمن الطبقة الحاكمة والحكومة نفسها بفضائل «الاقتصاد الموجَّه» أو على العكس بمزايا النظام الليبراليِّ فإنَّ هذه العشوائية البدائية ستأخذ صدى وأثر ليس فقط في نطاق السياسة، ولكنها ستحدِّد كلَّ النظام العامّ [الاقتصاد، التربية، العلاقة بين الكنيسة والدولة.. الخ]، إنَّ عقلانية النظام هي خلاصة للتأليف والانسجام في العلائق الاجتماعية.

---

(1) Pascal. Pensées, n 294. «باسكال»: فكر، رقم 492.

تراتبيَّة النظام السياسي

مثلها مثل كلِّ الأنشطة تتضمَّن السياسة هي أيضاً الوعي في النظام العام.

ـ ولكن ما الطبيعة الخاصَّة لمبدأ تنظيمها؟

هناك من بين الجواهر ما يميل إلى المساواة، والآخر يتجَّه نحو التراتبيَّة مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ هذه التراتبيَّة يمكن أن تكون عقلانية مثل المساواة، بيد أنَّ السياسة في طبيعتها ذات واقعية تراتبيَّة، من العبث الذي لا طائل منه، أن نبحث رغم كثرة النظريات والمعتقدات التي تنادي بالمساواة في السياسة عن طريق لهذه المساواة، مع أنَّه يمكن للسياسة في نفس الوقت أن تفرض حجماً أكبر من المساواة وسط أعضاء المجموعة [وهو ما يبحث عنه الثوريُّون في العالم منذ قرنين]!.

ولكنَّ فرض هذه المساواة يشير إلى عدم المساواة بذاتها، فطبيعتها التراتبيَّة ناتجة من أوليَّة مفهوم [القيادة والطاعة]، ووظيفتها التي تستلزم إنقاذ النظام عامَّة.

يمكن بسهولة فهم السبب الأول تقريباً، لأنَّه بوجود مفهوم [القيادة والطاعة] لا بدَّ أن يكون هناك علاقة [القويِّ والضعيف].

السبب الثاني يعني أنَّ السيطرة على النظام وتطويره ليس ممكناً إلاَّ بواسطة القسر والقوَّة، وكبت بعض الحاجات والتطلُّعات والطموحات والمشاريع والمبادرات لمختلف أعضاء الجماعة، وبواسطة ضرورة التنظيم من خلال الأولويَّات الأكثر إلحاحاً قبل غيرها من حيث الأهميَّة، ممَّا يستدعي التعاون بين أصحاب المصالح، أي التراتبيَّة! إنَّ السياسة نظام بمعنى مزدوج.

من جهة هي أداة من أدوات النظام، أي أنَّ المجتمع لا يمكن أن يكون منظَّماً إذا لم تكن السياسة منظَّمة هي الأخرى.

من جهة ثانية هي القاعدة التي تلهم الأنظمة، وتحميها، وتعمل على تغييرها تبعاً للضرورات التي تحرِّك الأحداث، في هذه الحالة، تكون السياسة القرار الذي يضع النقطة الأخيرة. في الحقيقة تترابط معاني السياسة مع بعضها البعض، ذلك لأنَّ نظام المتاحف هو الآخر نتيجة الاختبار، أو قرار ما!

سياسياً، يُفْرض النظام فرضاً، أو عن طريق الترتيب، لأنَّه لا يوجد تنسيق بلا تبعية، بمعنى آخر، الترتيب هو عمل إرادة تقرِّر قاعدة التبعية. ليس هناك من نظام يفرض نفسه بذاته، كما أنَّه لا يوجد نظام بلا إكراه وقسر، في النتيجة يكون تعريف الحريَّة السياسية في حالة غياب الإكراه والقسر «يوتوبيا خيالية» لأنَّها ليست سياسية في حالتها هذه.

نشاء أو لا نشاء، يعاني المواطن حتَّى في الأنظمة الديموقراطية من إرادة القيادة، ليس فقط حين يكون ضمن أقليَّة سياسية، أو في المعارضة، ولكن أيضاً حين يكون جزءاً من الأكثريَّة، لأنَّ الاختيار للوسائل لا يرجع إليه، وهو على الأغلب لا يقوم سوى بالموافقة على قرارات هذه القيادة لتحقيق الهدف أو الأهداف التي تراها تصبُّ في مصلحتها.

هذا لا يقودنا إلى الاعتقاد أنَّ النظام العامَّ يستند فقط على مبدأ القسرية في التعامل، أو أنَّه يعتمد فقط على التراتبيَّة في إدارته للأمور، لأنَّه إذا كان صحيحاً أنَّ جميع الجواهر [الدين، الأخلاق، الاقتصاد، وكذلك السياسة] تساهم في تشكيل هيئة هذا النظام، وأنَّ دور السياسة هو كحارس فلا مجال للشكِّ إذن أنَّه لم يوجد قطُّ مجتمع تاريخي ذو نظام عادل بشكل خالص، أو ذو نظام تراتبي خالص أيضاً، إلاَّ إذا وافقنا على وجود مجتمع أخلاقي، أو اقتصادي، أو سياسي حصرياً!

إنَّ كل نظام هو اتِّفاق ثابت تقريباً بين الاتِّجاهات المتساوية أو التي تقع على خط متواز للتراتبيَّة، فإذا كان هذا النظام مجالاً تتطوَّر به مختلف الأنشطة البشرية، فلن يكون هناك حل لتضارب المصالح وتنافر الأفكار التي تتولَّد من رحم هذا التطوَّر نفسه!

على العكس من ذلك، تستمرّ الصراعات ولكن تخفُّ حدَّتها إذ تأخذ شكلاً منظَّماً، أي أنَّه يترتَّب عليها أن تنسجم مع بعضها، ومع المعايير والقواعد التي تؤلِّف النظام نفسه، تحت طائلة تعرضها للقسر والإكراه!

إنَّ النظام كمجموعة من الأشكال والعلاقات يتحمَّل عواقب الجدلية بين مختلف الأنشطة البشرية في حالتيْ الصداقة والعداوة. أخيراً، ندرك أنَّه لا يوجد نظام يستطيع الثبات أمام إرادة البشر، أو أن يتمكَّن من قهرهم إلى الأبد!

النظام والعدالة

ظلّت التراتبيّة والمساواة، وستظلّ بلا شكّ تلعب دوراً هامّاً، مثيرة الكثير من التأملات حول الفكر السياسيّ:

- ما العلاقة الحقيقية التي تربط النظام بالعدالة؟

تلك فكرة قديمة صرفناها عند [أفلاطون وأرسطو]، وهي أنّ العدالة فضيلة سياسية بامتياز[1].

إذا كان هناك شبه اتّفاق جماعي لتحويل هذه الفكرة إلى مبدأ رئيسي للنظام السياسيّ، فهناك في المقابل اختلاف لمعرفة ما إذا كانت هذه الفكرة تدخل ضمن التراتبيّة، أم أنّها تعود إلى تنمية المساواة.

لدينا نوعان للعدالة: توزيعية، وتبادلية، بمعنى أنّ هذا الخلاف يضع خطّاً فاصلاً بين اتجاهين للفكر السياسيّ يطلق على ممثليهما عادة أسماء [التقدميّون والمحافظون، أو الثوريّون والرجعيّون، أو اليسار واليمين... الخ]، إنّ المسألة أبسط من تصنيفها المعتاد، فكلّ المسائل الأخرى تتقاطع عند هذه النقطة:

- هل ترتكز العدالة على المطابقة مع الشرعيّة القانونيّة السائدة، أم هي تعمل على فرض حق مثالي؟

- ما دور السياسة في العدالة؟

هل هي موقف علينا أن نطالب به الإنسان الذي يمسك بزمام القيادة، أو بالتحديد الموضوعيّ، تشكل النظام بالمعنى الذي نتكلّم في أيامنا هذه عن «عدالة اجتماعية»؟

باختصار، هل العدالة فضيلة، على رجل السياسة أن يمارسها، أم هي تنظيم للحالة الراهنة للأشياء؟[2]

---

[1] «باسكال»: الأفكار - رقم 312.

[2] B. de Jouvenel, De la Souveraineté, Paris, p. 183 – 195.

«ب. دو جوفنيل»: حول السيادة - باريس 1955 ـ صفحة 183 ـ 185.

يمكن فهم فكرة العدالة كفضيلة سياسية بمعنيين:

- إمَّا أن تخضع السياسة للعدالة التي نتصوَّرها كنموذج مثالي علينا أن نتمسَّك به،

- وإمَّا أن تكون العدالة مرافقة للسلوك السياسيِّ، أي أن تقوم السلطة بتحديدها خاصَّة في مطالبتها بطاعة النظام والقوانين.

هناك طريقة قد تكون سريعة، أو مزعجة قليلاً في تناولها لهذه المسألة، وهي التي استخدمها «باسكال» وهي تتطابق مع فكرة أنَّ البشر «يصنعون» العدالة بشكل طبيعي: إنَّهم يحترمون القانون لأنَّه قانون بكلِّ بساطة!

ما جدوى هذه الفكرة الأخيرة التي تتغيَّر باستمرار بما يتلاءم مع المثال الذي لم تتَّفق عليه النظريات السياسية المتلاحقة؟

من يستطيع أن ينتفع أكثر من كونه عادلاً، أو أكثر عدلاً من القانون؟

يقول باسكال:

ــ «إنَّ العدالة ما هي قائمة فعلاً، وهكذا فكلُّ قوانيننا ضرورية ويمكن اعتبارها عادلة دون تفحُّصها، طالما أنَّها قائمة فعلاً[1]».

موقف كهذا لا يعني التخلِّي عن الحقوق، والخضوع التامّ والاستسلام للقانون، بل يشير إلى نفاذ بصيرة وحدَّة ذهن، لأنَّه في اللَّحظة التي يستحيل فيها بناء نظام عادل بشكل مثالي عن طريق السياسة، نجد أنفسنا مضطرين للعودة إلى القانون العرفيّ الذي يمكن أن يحلَّ محلَّ الرؤية المثالية التي قد لا يتَّفق عليها الجميع، يمكن إذن اختصار فكرة «باسكال» بما يلي:

ـ طالما أنَّ غاية النظام العامِّ تتمثَّل في اتِّفاق مجموعة العلاقات الخارجية للإنسان، فأفضل عدالة سياسية هي احترام هذه الأشكال الخارجية[2].

ولكنَّنا إذا ما قصرنا الأمور على هذا المفهوم نكون «سمَّرنا» النظام في حالة خشبية من القوانين، ضاربين عرض الحائط بأهميَّة الأيديولوجيات والتطلُّعات الطبيعية للإنسان في تحسين شروط وجوده.

---

[1] «باسكال»: الأفكار، رقم 312.

[2] نفس المصدر، رقم 319.

تتَّصف العدالة مثلها مثل إرادة القوَّة بأنَّها أحد عوامل التغيُّرات الاجتماعيَّة التي لا تتوقَّف، لأنَّ الإنسان يعتقد بإمكانية صياغة نظام أكثر عدلاً للعلاقات الخارجية بين البشر، أو لأنَّه يعتبر بعض القوانين جائرة لا تطاق رغم المنافع التي تقدِّمها له الأوضاع المعاشة على المستويين الماديِّ والمعنوي. إنَّ الأمر يتعلَّق إذن بتفحُّص الطريقة الأكثر واقعية لمسألة العلاقات بين النظام والعدالة.

لندرس هذه المسألة بالطريقة الأكثر ماديَّة من وجهة نظر مزدوجة للحياة الداخلية للجماعة، وعلاقات هذه الجماعة بالخارج:

مهما كانت صلابة وقوَّة الجماعة في رسوخ تقاليدها وأهدافها تظلُّ هناك على الدوام حالة من التمزُّق والتبرُّم ناتجة عن تضارب المصالح والأهواء بين الأفراد والفئات التي تؤلِّف هذه الجماعة.

لا يوجد هناك حكومة واحدة يمكن أن ترضي جميع المتطلَّبات التي تعجُّ بالتناقضات [حتَّى وهي متطلبات شرعيَّة]، زد على ذلك الشروط «الكيفية» التي تحاول فرضها بعض الفئات! يكفي أن تقوم القيادة بتدشين سلطة النظام على مبدأ الأولويَّة كي تستشعر الفئات الاجتماعية التي كانت قد أجَّلت متطلَّباتها بالغبن والظلم. ينتج عن هذا الوضع أنَّ الفرق في الرؤيا بين الحكومة والتجمُّعات المرتبطة بمصالحها الخاصَّة يثير، على الأقل ذاتياً، شعوراً بالعشوائية والتعسُّف.

وطالما أنَّنا اعتدنا إدانة القيادة واتِّهامها، والتهليل لشرعية المتطلَّبات فنحن نتجنَّب أن [نأتي بالماء إلى هذه الطاحونة]، ونحاول رؤية الجانب الآخر للأشياء، ذلك لأنَّ العدالة هي الأخرى ليست أحادية الجانب!

مهما تكن «مبرَّرة» أكثريَّة المتطلَّبات التي تأخذ صيغة أهداف خاصَّة، فإنَّه من الشائع أن نرى تزاحم المصالح التي تمثِّلها تخلق على الدوام حالة من الأوضاع التعسفية الظالمة.

إنَّ التنافس الذي يسببه حبُّ المجد والظهور، أو الدعابة، أو غريزة السيطرة تقود أحياناً إلى ما يسميها «لينين» [المتطلَّبات ذات النوايا السيئة][1]، لنأخذ مثلاً الصراع بين النقابات، لنجد أنَّه ليس فقط «المركزيات» المختلفة، أو الكونفيدراليات التي تتصارع

[1] «لينين» في رسالته بتاريخ 12 أيلول 1917 إلى اللجنة المركزية البلشفية والمنشورة في الطبعة الإنكليزية [كتابات وخطابات لينين وستالين، موسكو عام 1938 ـ ص397].

فيما بينها، ولكن أيضاً داخل كلِّ واحدة منها تأخذ الصراعات مداها إلى ما لا نهاية لأسباب تتعلَّق بالترقيات غير القانونية، أو بالامتيازات.. الخ، بغض النظر عن هذه النزاعات الداخلية التي تفتح الأبواب أمام كلِّ أشكال الجور والتعسُّف، من الملاحظ أنَّ هذه الامتيازات لا تتمُّ تحت جنح الظلام، بل تبدو واضحة للعيان على شكل استثناءات، ومناصب عليا!

يلعب «العدد» أيضاً دوره في هذه المسألة، فنقابة تتألف من [250000] معلِّماً تعمل بشكل أفضل، وتحصل على امتيازات أهمِّ من نقابة صغيرة عمليًّاً، إنَّ «الجماهير»، بحجمها يمكن أن تكون عامل عدم مساواة، وسبباً في الغلواء، مثلها مثل التمييز الحكوميِّ الذي يفضِّل «أكثريته» لأسباب انتخابية، ولأسباب أخرى أقل نزاهة وشرفاً.

لا يرجع عدم المساواة فقط إلى الحكومة وحدها مع أنَّه باسم «صراع الطبقات» أو باسم «ميكافيلليَّة» مزعومة نتهمها على الدوام بالظلم والجور باتِّخاذها رأي أو موقف مُسْبَق منها!

قد تتميَّز الحكومة مع أو ضدَّ أمر ما، أو أن تخفي إرادة سيئة، ولكنَّها لا تملك أيَّة مصلحة بأن تكون غير عادلة عن عمد أو قصد!

تثبت الديماغوجية التي يبديها أغلب رجال السياسة بطريقة مبتذلة وركيكة أنَّهم يحاولون خدمة هدف جماعي، لا نقصد هنا تبييض صفحات القيادة وتبرأتها، ولكنَّ الاعتراف بنزاهة أنَّه من الصعوبة بمكان خلق حالة من التوازن العادل بين كلِّ هذه الحاجات [الاجتماعية والاقتصادية والمالية والسياسية والتربوية والعسكرية... الخ]!

إنَّ الحدَّ من البرنامج إلى الواقع متسع بشكل كبير من أجل أن يتمكَّن «تكنوقراطي» من طويهِ بنظرة ثاقبة واحدة تعتمد على الذكاء أو الحدس، فالعدالة كفضيلة باردة وتجريديَّة تبني إرادياً عالمها على ازدراء وإهمال الأهواء والطموحات والشهوات والمصالح التي لا يفلت أحد من شباكها.

هناك عدم مساواة في كلِّ نظام، لأنَّ اختيار سياسة معينة يرضي ويلبي رغبات البعض سيكون على حساب البعض الآخر.

إذا استطاعت الحكومة عن طريق الصدفة أن تلبِّي وتسدَّ حاجات جميع الفئات الاجتماعية، ستجد نفسها أمام متطلَّبات وحاجات جديدة لم تخطر على بال! إنَّ النظام قاسٍ ومرعب، وقد يضطر إلى التضحيَة بحياة الأفراد أحياناً، فهل من العدل يا ترى التضحية بمستوى حياة جيل أو عدَّة أجيال من أجل «سعادة مزعومة» للأجيال الآتية؟

ألا تتمثَّل هذه السيادة المزعومة على الأغلب في تصاعد للقوَّة؟

- هل من العدل أو الظلم احترام القوانين المُكْتَسبة التي تكرِّس في غالبيَّتها بعض الامتيازات؟

سوف لن نتوقَّف عن طرح هذه الأسئلة دون أن نجد أجوبة ملائمة، مع أنَّ الديموقراطية تضمن حريَّة الفكر ـ وهي تعتقد أنَّ موقفها صحيح.. فهي لا تتردَّد بتعطيل أو تعليق هذه الحريَّة ما أن تشكِّل خطراً على نظامها الخارجيِّ أو الداخليِّ، مع احتمال أن تتَّخذ موقفاً معادياً لمبدئها في العدالة، ذلك حقُّها الطبيعيُّ الذي تراه!

يرتبط النظام أيضاً في المقام الثاني مع المجموعة في علاقتها مع الخارج، أي أنَّ شكله يخضع في جانبه الأهمّ للنظام الحاكم في البلدان الأخرى، خاصَّة تلك البلدان المجاورة سواء أكانت صديقة أم عدوَّة!

بيد أنَّه يوجد الكثير من الثغرات في العلاقات الدولية التي تشهد «تسرُّباً» لعدم المساواة!

واهم من يعتقد أنَّه يكفي أن يكون مسالماً ومنصفاً كي يجرِّد العدوَّ من سلاحه، أو على الأقل أن يفرض عليه التخلِّي عن مشاريعه، بالأحرى على العدوِّ الذي يريد أن يكون مسالماً التوقُّف عن كونه عدوّاً قبل ذلك، في الحقيقة إنَّ المسالم الذي ينشد العدالة يلعب بالضرورة دور الشريك للعدوِّ [دون أن يقصد، أو يقصد] ضدَّ جماعته.

ظلَّ أن نشير إلى فكرة بسيطة، وهي أنَّ إخلاص وصدق مناصري العدالة هو بمثابة إشارة للعدالة نفسها. في جميع الأحوال لم تتغيَّر العلاقات الدولية منذ عصر «توسيديد» الذي زوَّد سفراء «أثينا» بالكلام الآتي:

- «علينا بشكل أو بآخر ألاَّ نخرج من الحدود التي رسمتها لنا الأشياء الموضوعية. نحن نعرف ذلك، وأنتم أيضاً تعرفون مثلنا أنَّ العدالة لا تدخل في حسابات البشر في النهاية إلا إذا لم يكن هناك توازن في القوى بين الخصمين، في الحالة الثانية [في حالة عدم وجود التوازن] تمارس القوَّة سلطتها، وعلى الضعفاء أن يخضعوا لهذه السلطة[1]»

تعطي الحرب الانتصار للأقوى، لا لصاحب الحقِّ والقضية العادلة، تلك حقيقة

---

[1] Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnése, liv. V.

«توسيديد»: تاريخ حرب «البيوبونيز» ـ الكتاب الخامس.

نعرفها جيداً، ونحن إلى الآن لم نستطع أن نعطي تعريفاً للحرب «العادلة» بطريقة تؤدِّي معناها، لأنَّه لا يمكِن لأيَّة اتِّفاقية دولية أن تجبر بلداً أن يضحِّي بنظامه على مذبح العدالة.

لنفترض مع ذلك أنَّ الديموقراطية أضحت نظاماً عالمياً، سنشهد قريباً اختلافاً في أنظمة البلدان حول مفهومها «المختلف» لهذه الديموقراطية: [الليبرالية، الاشتراكية، التمثيلية، السيادية... الخ]، من السذاجة بمكان الاعتقاد بالبتِّ في السؤال الآتي بشكل قطعي:

ـ أيُّ النظامين أكثر عدلاً، اللِّيبراليُّ أم الاشتراكيُّ يا ترى؟

من هنا يأتي التنافس داخل الديموقراطية وإمكانية الصراع، لأنَّ النظام الديموقراطيَّ يسود في البلد الذي يعتبر، خطأ أم صواباً، الأكثر عدالة، ومصدراً لجذب البلدان الأخرى!

تتعارض الدول وتقف في وجه بعضها باسم الأنواع الممكنة للديموقراطية الواحدة، مثلما كانت تتعارض وتتواجه باسم تعدُّد الأنظمة المختلفة، من اللا متوقَّع أن «عالمية الديموقراطية» قد تستطيع أن ترفع من أعداد الدول الديموقراطية، لأنَّه لم توجد إلى الآن ديموقراطية نجحت في السحر الذي تمارسه الأنظمة الأخرى على الوعي البشري!

إنَّ إمكانية الّلامساواة تعود في جذورها إلى عمل الإنسان.

على المرء أن يتَّصف بالنيَّة السيئة كي يعزو الظلم والجور إلى السلطة وحدها، أو إلى بعض فئات المجتمع دون غيرها.

يمكن أن نصدف بطريقة أكثر سهولة هذه المعضلة:

ـ هل تنبع الّلا مساواة فقط من أنَّنا نصنع من العدالة مفهوماً تراتبيَّاً، وأنَّ هذه الّلا مساواة تختفي؟ أو تتقلَّص ما أن نفرض مفهوماً للعدالة بشكل عام؟

ـ كيف يجب أن ننظر إلى هذه المسألة؟

كنَّا قد قلنا إنَّ النظام السياسيَّ تراتبيٌّ بطبيعته، وبالتالي سيتابع وجوده كوصي مكلَّف عن التراتبيَّة الاجتماعيَّة. إنَّ الثورات التي قامت باسم الأيديولوجيات تؤكِّد هذه المقولة بما فيه الكفاية: لم يوجد، ولن يوجد أبداً كما نعتقد ثورة تدفع بمبدأ المساواة إلى نهايته الأخيرة، وذلك لسبب بسيط، وهو أنَّه في الّلحظة التي تتكوَّن فيها الظاهرة السياسية سوف تخضع لقوانين جوهرها، أي أنَّها ستستخدم بالضرورة

الوسائل السياسية لانتصارها، ولتتمكن من تحقيق أهدافها الاجتماعية والاقتصادية... إنَّ للسياسة جلد لا تغيِّرها البتَّة:

هي تضعف ومن ثمَّ تنهار إذا ما أرادت خلال مسيرتها استبعاد الوسائل التي تساعدها في المضيِّ قدماً على طريق عملها الشائك[1].

لطالما استنكر «المتزمِّتون» خيانة فكر المساواة في الثورة: بيد أنَّ هذه الخيانة هي ثمن نجاحها!

- ما الذي ينظم داخلياً الثورة إن لم تكن العلاقة التراتبية بين القيادة والطاعة؟

وحين ينسب الثوريُّون فشلهم إلى عدم وجود تنظيم أو تجربة، فهم يعترفون ضمنياً أنَّهم كانوا يفتقدون معنى التراتبية السياسية التي لا بدَّ منها للعمل الثوري. لقد فهم هذه الحقيقة كلُّ من شارك يوماً في الثورة، من أجل التوصُّل إلى نتيجة في هذا العمل يلزم من السلطة أكثر مما يلزم من روح العدالة.

إذن من الخطأ إدانة الأنظمة التي تأتي عقب الثورات حين تعيد بناء التراتبية السياسية التقليدية [والتي غالباً ما تكون أشدّ قسوة من سابقتها، لأنَّ قادة هذه الثورات يعرفون جيداً مدى خطورة التهاون ونتائجه على النظام الذي بنوه]. إنَّ الاعتراض هو في إمكانية العمل بطريقة أخرى، ولكنَّ التراتبيَّة السياسيَّة لا تتلاشى سوى في اليوتوبيا، المثالية في دعوتها إلى المساواة!

نعم، تبدو السياسة بلا عدالة في عيون مناصريها، وهم يريدون فعلاً تطبيقها في العمل السياسيِّ الذي يقومون به، ولكنَّهم لا يستطيعون العمل بطريقة أخرى، تلك الطريقة التي نستخدم نفس الوسائل التي سرعان ما تتنكَّر لمثاليَّة مبادئها!

نفهم الآن تناقض السياسة بالنسبة لدعاة المساواة كونها موضوعاً للنفور النظريِّ، وتسلطاً في واقعها التطبيقيِّ، وهي تضعهم في حالة من التشوُّش وضبابية الرؤية التي لا يجدون المخرج منها:

---

[1] مع أنَّ «لينين» اعتقد في لحظة ما بزوال «الدولة»، فقد أعطى الأسبقية للسياسة، وإلى التنظيم في عمله المادي، في كتابه «ما العمل» وفي كتابه الثاني «المرض الطفوليُّ للشيوعية» نراه يعود في عدَّة مناسبات حول الفكرة الآتية:

«على العمل السياسيِّ ألَّا يأتي بعد الحراك الاقتصادي، بل يجب استخدام الاضطرابات الاقتصاديَّة من أجل الحراك السياسي!»

فالسياسة هي الوسيلة الوحيدة لفرض العدالة، ولكنَّها في الوقت نفسه تواصل ما يعتبرونه تحديداً «عدم المساواة»!

لا نواجه عناءً كبيراً بأن نبيِّن من خلال التجربة أنَّ نظام المساواة هو الآخر عرضة لعدم المساواة مثله مثل التراتبية أيضاً، فالإنسان لم يمتلك الحقَّ بعد تغيير الطبيعة البشرية، أو بأن يوحِّد رغباته مع حاجاته، أو أن يلغي أهواءه ومصالحه[1].

في كثير من الحالات تكون أيديولوجية المساواة عبارة عن تعبير لرغبة أو طمع لا لإرادة العدالة الحقيقية، وليس من النادر أن تضع هذه الأيديولوجية نفسها كوسيلة من أجل الاستيلاء على السلطة، وهي أيضاً غالباً ما تكون مظهراً لإرادة القوَّة!

نعطي الدليل على الخطل الفكري إذا ما اعترضنا على بعض تقديرات «كاليكليس» أو انتقادات «نيتشه»، في طرحهما لمسألة المساواة في تبسيطها للأشياء[2].

في نظام كهذا لن يكون هناك فرق بين الضحيَّة والجلاَّد، بين الأب والابن، بين المعلِّم والتلميذ، وأخيراً بين الفكر والغباء[3]!

تلك هي النتيجة النهائية لنظام المساواة الذي يتخلَّى عن مبدأ التعدُّديَّة.

يشير عبثه بكلِّ وضوح إلى أنَّه ليست التراتبيَّة وحدها غير عادلة بالضرورة، ولكنَّها المساواة المطلقة والوحيدة الجانب تقف في مواجهة الطبيعة البشرية!

---

[1] كتب «سان اكسبيري» يقول:

ـ «طبعاً، ظالمة هي التراتبيَّة التي تنغِّص عليك عيشك وحياتك، وتعرِّقل كينونتك بالذات، ومع ذلك فأنت لا تتوقَّف عن الكفاح ضدَّ هذا الظلم والجور، تهدم وتهدم حتَّى تصل إلى بركة الجليد التي ستنهار، تريد أن توحِّد بين المساواة والهوية التي تحملها، أما أنا، فأقول إنَّهما متكافئتان، مثل لعبة الشطرنج: هناك غالب ومغلوب، وقد يحدث أن يطبع الغالب على وجهه ابتسامة ماكرة»!

[2] يصرُّ «نيتشه» على نقطة ثانية:

ـ «إنَّ المساواة تشويه وعملية «خصاء» للإنسان، فالإنسان الضعيف أو رجل المساواة «لا يفهم أنَّ باطل الأشياء ضروري، فهو يكافح ضد الشرور كما لو أنَّه يستطيع تفاديها، وهو يريد أن يمحو الفواصل بين الأشياء، بين الأزمنة والبشر، بعدم قبوله سوى لبعض الخصائص، وبرفضه للخصائص الأخرى. إنَّ النموذج المثالي للإنسان الضعيف هو ما نحاربه، ذلك المثال الذي لا يجب أن نحتفظ لنفسه بما هو ضار، أو مؤذ قد يمثِّل خطورة ما»!

المصدر: Nietzsche La Volonté de puissance, Paris, 1948, t. II, P. 346.

«نيتشه»: إرادة القوَّة ـ باريس 1948 ـ الفصل الثاني ـ ص346.

[3] Platon, La République, liv. VIII, 562e – 563.

أفلاطون: الجمهورية ـ الفصل الثامن ـ صفحة 562 ـ 563.

علينا إلا نتوقّف طويلاً حول هذه الفكرة، لأنَّ هذا الاعتراض مبَّسط مثله مثل حلم إقامة العدالة من خلال المساواة التامَّة، وأن نتمسَّك بحقيقة التجربة الأكثر حسماً وتأكيداً، والتي تكوِّن إحدى المقوِّمات الأساسية للفلسفة وللميتافيزيقيا المعاصرة.

نعلم جيداً أنَّ الطريق إلى الحقيقة ليست مرسومة سلفاً، بطريقة يكفي فيها أن نتجنَّب تلك التي تقودنا إلى الخطأ، على العكس تماماً: إنَّ طريق الحقيقة والخطأ واحد ما عدا أن نحكم بالخطأ والصواب، فالخطأ هو عقبة علينا تجاوزها على الدوام، وهو يعني أيضاً دعوة إلى التفكير والتأمُّل شريطة أن نعرف كيف نقارن ونقيس ونصحِّح ونواجه وأخيراً نقوِّم هذا الخطأ!

نعلم أيضاً أنَّ الجمال والقبح لم يوجدا قبل العمل، ولكنَّهما يولدان بعد إتمامه واستكماله.

لا يوجد موضوع قبيح بالنسبة للفنان، أي أنَّ الجمال لا يوجد في الفكرة، ولكنه يوجد في الحجارة أو الرخام الذي يعمل به الفنَّان.

إنَّ مفهوم الجمال ليس جماليَّاً بذاته، إذ نعلم أيضاً أنَّ الخير والشرَّ ليسا مُعْطيين، ولكنه الفعل الذي نقوم به هو ما يتصف بالخير أو الشر، وكذلك الأمر بالنسبة للعدالة وعدمها في النظام السياسي.

لم توجد العدالة قبلاً لا في المساواة ولا في التراتبيَّة، بل العكس هو الصحيح، فالمساواة والتراتبيَّة هما اللّتان يمكن أن يوجدا الجور والتعسف!

إنَّ النظام عادل لأنَّ البشر يحاولون صنعه كذلك، وهو غير عادل لأنَّ البشر أنفسهم يميلون إلى نظريات تؤيد نظاماً كهذا.

يمكننا الآن الحصول على فكرة أكثر دقَّة حول علاقات النظام بالعدالة. تدين العدالة السياسية، لكونها بالضرورة خارجية، بالكثير إلى الجور والتعسُّف، والأخطاء، وعدم المساواة، والغموض، والبحوث المتردِّدة، والاتِّفاقيات.

إنَّ الأسوأ في حالات التشوُّش هو الخلط بين عدم المساواة واللّاعدالة!

إنَّ المساواة هي حق، بمعنى أنَّها تعود إلى ما يسمَّى فلسفياً «واجب الوجود»، يقول «هيجل»:

- «لا توجد قوانين لإثبات العدل[1]».

في جميع الحالات يظلُّ الوعيُ عاجزاً بشكل مطلق عن إدانة اتِّجاه المساواة، أو التوجه التراتبيِّ، سواء أكانت هذه الإدانة باسم مبادئ الأخلاق، أو الحقِّ أو الاقتصاد. إنَّ كلَّ عدالة هي وحيدة الجانب، أي أنَّ كلَّ عدالة تريد أن تكون حصرياً مساواة أو تراتبية تتحوَّل إلى فكرة ضيقة، متعصبة، وستنتهي بقوة الأشياء إلى «استبدادية» بغيضة.

المهم في الأمر أنَّ «الاختلاف في الرؤى الميتافيزيقية لا يعيق التنسيق المنطقي[2]».

- إذن ما دور النظام السياسي؟

أكيد أنَّ دوره ليس في إقامة العدل! ولكن في مساعدة البشر على العيش معاً وإعطاء كلّ واحد منهم الفرصة لتحقيق ما يعتقد أنَّه قادر على تحقيقه.

من المهمِّ أن يقوم النظام بتخفيف وطأة الّلا مساواة والعمل على تعزيز الوفاق بين فئات المجتمع، بيد أننا نقول أخيراً إنَّه لا يوجد نظام يمكنه أن يفلت من هذا القدر، إنَّ جميع الأنظمة تختلف فيما بينها، لكي تلتقي في كلِّ مرة، وتتوافق حول الكثير من عدم المساواة!

---

(1) Hegel, Principes de la Philosophie du droit, Paris, 1940, p. 202.

«هيجل»: مبادئ فلسفة الحق ـ باريس 1940 ـ صفحة 202.

(2) R. Aron, Espoir et peur du siècle, Paris, 1957, p. 88.

«ر. آرون»: الأمل والخوف في هذا العصر ـ باريس 1957 صفحة 88.

جدلية القيادة والطاعة

النظام

شكلان للقياس:

ينتج من تحليل أفكار القيادة والطاعة أنَّ التبادل بينهما يحجب عنَّا إدراك عمل القيادة الحاسم.

في الواقع لا يمثِّل هذا الحسم غايةٍ بذاته طالما أنَّه يتَّجه إلى إرادات أخرى لتحقيق أعمال مشتركة لمصلحة المجتمع كافةً، فالطاعة هي شرطه التنفيذي.

هناك خطأ مزدوج علينا تجنُّبه:

- الاعتقاد بأنَّ القيادة تستطيع فعل كلِّ شيء،
- والثاني هو أنَّ القيادة لا فائدة لها!

في الحالة الأولى نقع في وهم طالما اعتدنا عليه، وهو أنَّه يكفي تغيير النظام، أو استبدال القادة لكي تُحَلَّ جميع المشاكل، ويعود الوفاق الاجتماعيُّ، حاملاً معه الاستقرار والأمن.

في الحالة الثانية نقع في الحلم الذي يصوِّر لنا النظام العقلانيَّ في سعادة كونية حيث تأخذ الأشياء سيرها الطبيعيَّ، وذلك بتأثير نزعة «الأخوَّة» وتلاقي الإرادات على بوَّابة المساواة!

- أيُّ حلم للبشرية هذا الذي يمنحه الخيال للبشر وهم يواجهون واقعاً يوقظهم على الدوام:

يُبنى النظام عبر ردَّات فعل دائمة للبشر ضدَّ بعضهم البعض، بهذا المعنى يشارك كلُّ أفراد المجموعة بتطوُّر هذا النظام وإحكام قوانينه، إنَّ النظام يتضمَّن بدوره توازناً ما تحدِّده بشكل أو بآخر اللُّعبة الجدلية بين [القيادة والطاعة]، نفهم السياسة إذن كنشاط من مجموعة الأنشطة الخلاَّقة التي تقوم بصنعه ولكن يجب فهم وإدراك هذه الفكرة التي قد تبدو بسيطة للوهلة الأولى!

حتّى في حالة الثورة لا يكون النظام الجديد انبعاثاً من العدم، وهذا ما اشار إليه «توكفيل» بدراسته للثورة الفرنسية(1)، وما بيّنه «لينين» حين حلّل الثورة البلشفية، خاصّة في خطابه بتاريخ «16 آذار عام 1921»، والذي افتتح به السياسة الاقتصادية الجديدة.

إنَّ كلَّ عملية خلق تتضمَّن في داخلها شيئاً من الماضي، لأنّنا لا نغيِّر سوى الأشياء التي كانت موجودة من قبل حتّى ونحن نقوم بانقلاب عميق، وإلاَّ سنكون كمن يبني على الفراغ.

يرتبط عمل القيادة دائماً بحياة محدَّدة، لها ماض مشترك، وتقاليد خاصَّة بها، وأطر ذهنية تميِّزها عن غيرها من الجماعات، وهي تعيش في شروط ماديَّة وجغرافية واقتصادية وتقنية محدَّدة.

هكذا يجب أن نفهم العبارة التي لفظها «أ. كونت»:

ـ«التقدُّم يعني تطوُّر النظام»!

يطرح «كونت» في كتابه «نظام السياسة الوصفية» النظرية الأكثر إحكاماً والذي يشرح فيه ارتباط الأمر الفرديِّ بالاجتماعيِّ، وارتباط هذا الأخير بالأمر الحيويِّ الذي يرتبط بدوره بالنظام المادي للمجتمع! هذا يعني أنَّ الصفة المفهومية لعشوائية القيادة التي كنّا قد حلّلناها سابقاً محدَّدة هي الأخرى بنظام معين، وكأنّنا أمام وسط يضفي على القرار توازناً وقوَّة!

مبدئياً يمكن للقيادة أن تعطي الأمر الذي تراه مناسباً، حتّى لو عبثياً، فإذا لم يُنفَّذ ستجد نفسها في حالة من النزاع والتحدِّي!

لكي تستعيد فاعليتها عليها فرض الطاعة بالقوَّة القائمة على الجدلية التي تربط الخوف بالثقة التي لا يمكن أن تكون ممكنة إلا بشرط أن تكون قرارات القيادة لا تسبِّب تشتُّتاً أو فرقة في الجماعة، بل أن تخضع لقيمة المعايير العملية، أو أن تكون قائمة على تقاليد المجتمع وقيمه المشتركة، هناك إذن شكلان للقرار:

ـ قرارات ظرفية للسياسة الحالية، تهدف إلى تنظيم الحالات النوعية الطارئة، وهي تستجيب للأوامر التي تفرضها الظروف المادية الاقتصادية والاجتماعية وغيرها،

(1)Tocqueville, «L'Ancien régime et la révolution», Oeuvres completes, t. II, Paris, 1952.

«توكفيل»: النظام القديم والثورة، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني باريس 1952.

وتتطلَّب السرعة واليقظة في تنفيذها من قِبَل القيادة، وهو عمل الشرطة، والإداريين العاديين، بما يتَّصف به من عقوبات وقسر، دونها لا وجود للتلاحم بين الأنشطة المختلفة للبشر، بل هي حالة من الفوضى والعفوية التي ستوقف آلية عمل المجتمع كلّه!

- وهناك أيضاً مجموعة القرارات التي تطرح مبدأ الديمومة، فهي بالتالي قرارات تؤسِّس النظام، لأنَّها إذ تهيئ متطلبات الحياة الاجتماعية العامَّة ضمن عقلية ما، تتمثَّل في المؤسَّسات والعادات والثقافة، إنَّ صفتها واضحة ومحدَّدة بالمعنى الذي تستجيب فيه إلى قواعد القانون، في حين تفرض العادات والتقاليد شرطها على الوحدة الجماعية.

هذه العادات والتقاليد لا تهتمُّ بالفرد كفرد في شروطه الماديَّة، ولكنَّها تتَّجه إلى العلاقات الدائمة مهما كان تداخلها معقَّداً، ومهما كانت صفاتها التي تسم أفراد المجتمع وهم يشكِّلون كلاًّ واحداً.

دون أن نتمكَّن من الكلام عن تدخُّل «الدولة» المباشر، نرى أنَّ هذه العوامل تشرح طبيعة النظام الخاصِّ بالجماعة، وقوانينه الاقتصادية والاجتماعية، وتبيِّن شكل العلاقات بين [الكنيسة والدولة] والنظرية التي تنظِّمها، والخاصيَّة العامَّة للدوائر الحكومية.. الخ!

بهذا يتمتَّع النظام العامُّ على الدوام بقاعدة فلسفية يرتكز عليها، نصدف فيها العناصر المختلفة: كالفكرة حول ما يجب على المجتمع فعله، والمفهوم الذي يحدِّد العلائق المعقَّدة بين الفرد والجماعة، والمظاهر الأخلاقية، فكرة الحقِّ والعدالة والحريَّة والآداب العامَّة. إنَّنا لا ندرك فكرة الحقِّ والعدالة والحريَّة والآداب العامَّة، إنَّنا لا ندرك تماماً مدى غنى الفكرة التي يحتويها النظام السياسيُّ حين نغضُّ النظر عن هذه القاعدة الفلسفية، ولا نأخذ بالحسبان سوى الأنظمة الدستورية، وآلية عمل السلطة، ذلك لأنَّه حتَّى الدستور ما هو سوى مجموعة أفكار فلسفية مترابطة قبل أن تكون أفكاراً تشريعية، إنَّ القانون هو الأداة التقنية التي تساعد السياسة على أن تجعل من هذه الأفكار بديهيات أولية.

من المهمِّ أيضاً أن ندوِّن أنَّ هذه الأشكال التشريعية تلعب دورها الفعَّال ببعض المقاييس في الحدِّ من عشوائية القرارات السيادية، حيث يخاطر كلُّ من يحاول التدخُّل في سير المجتمع الطبيعيِّ بافتعال الاضطرابات والهيجانات والانقسامات التي قد تهدِّد استقرار النظام.

ما نسميه «النظام العامُّ» يتضمَّن تداخلاً وتشابكاً بين حالتين:

مقاييس الحالة الأولى أكثر سطحية من الثانية، ولكنَّ هذا لا يعني عدم أهميَّتها، بل العكس، إذ أنَّها تماثل بلداً بآخر، إلا إذا فُرضت عن طريق السلطة أو التوافق، وذلك تبعاً لشخصية القائد الذي يتربَّع على كرسي السلطة، فالجمود الحكوميُّ والوظيفيُّ يتشابه تقريباً في كلِّ مكان، على الأقل في سياق حضارة محدَّدة، هناك تقنيات معروفة تقترب من الكمال في عملها تقف بوجه هذا النوع من الفتن والاضطرابات وتوجِّه الحشود بطريقة ذكية تتجاوز فيها المشاكل المحتملة، وتصرِّف الأعمال الحكومية بمهارة، ولكن رغم هذا تظلُّ الدول والحكومات تعاني الكثير من العقبات التي تقف في طريق سيرها، هناك اليوم مثلاً مشكلة السكن والمواصلات والضمان الاجتماعيِّ، ومتطلبات النقابات الخ، وهناك بعض الفروق بين البلدان، ولكنَّ هذه الفروق تظلُّ محدودة في لعب دورها بمصير الشعوب، مثل طريق العيش، والعقلية الخاصَّة لكلِّ شعب.

الفئة الثانية للمقاييس ذات صفة أقلِّ من حيث تعلُّقها بالحالة الظرفية، لأنَّها تنطبق أكثر على العبقريَّة التي يتمتَّع بها البلد، وتجيز له التفرُّد عن البلدان الأخرى.

هي في قسم منها مجموعة مرتبطة بتاريخ الجماعة، وبقسم آخر بثقافتها وعاداتها وطريقة حياتها، هكذا تأخذ المؤسَّسة البرلمانيَّة والديمقراطيَّة وجهاً مختلفاً من بلد لآخر كالاشتراكيَّة في نظامها الذي لا يختلف على مستوى الأيديولوجيَّة مثلاً.

هذا لا يعني أبداً استحالة إضعاف وتصحيح وتطوير هذه الأشكال حسب الضرورات التاريخيَّة، إنَّها تحديداً المهمة الملقاة على عاتق القيادة بتبنِّي هذه النظم الأساسية من جيل لآخر، كما أنَّه ليس مستحيلاً أيضاً قلب هذه الأنظمة أو تبديلها، ولكن في هذه الحالة علينا أن نلجأ إلى العنف كوسيلة، وهو ما نراه في الحركات الثوريَّة على مستوى الواقع.

وكما أن الفشل يترك آثاره، فالثورات بدورها لا تضفي المسحة الجمالية على المجتمع، إلا إذا استطاعت أن تقدِّم منذ البدء مشاريع تتطابق وتطلُّعات الجماهير، وتنسجم مع إرادة قوَّة قادرة على ضمان الاستقرار الداخليِّ، والأمن الخارجي.

لهذه الأسباب جميعها تظلُّ الأنظمة القائمة على الخوف والقهر مؤقتَّة، إلا في حالة قبول ورضى المجموع العامِّ من الشعب، ولا حظٌّ للنظام الجديد إلاَّ في استجابته لرغبات الشعب المكبوتة أو رضاه وذلك حين يقارن حالته بما عاشه من ظروف القهر والاستبداد من قبل.

مهما يكن من أمر، ما أن يستقرَّ النظام الجديد حتَّى تبدأ أشكال جديدة للعنف بالظهور، وتبدأ معها عادات جديدة أخرى بتحديد عشوائية قرارات القيادة «الجديدة» التي سوف تحاول زرع الثقة في تربة سلطتها، ومن ثمَّ استعادة الاستقرار وتثبيته، ممَّا يعيد إلى الأذهان الصورة القديمة، وهي تستخدم العبارات التشريعية الجديدة!

النظام، أشكال ومعايير

لـو حاولنـا فهـم مفهـوم النظـام بـشكل أعمـق، لـسوف نكتـشف أولاً أنَّ هنـاك مجموعة من الأشكال والمعايير والعلاقات التي يتضمَّنها هذا المفهوم الواحد.

لا حاجة للإصرار طويلاً حول التلاحم الذي بينَّه الفلاسفة منذ وقت طويل بين الشكل والنظام، إذ نجد تأكيده في جميع المجالات، كالرياضيات والعلم عامَّة، وفي التكنولوجيا والفنِّ والأخلاق والعقائد الدينية.. الخ!

تبدو المعرفة في أحسن حالاتها في تنظيم العلاقات بين الأشياء حسب مبدأ أو ترابط هما بمثابة الشرط لكلٍّ قابلية للفهم والإدراك، ولكلٍّ حيويَّة عند الإنسان.

- ما المعنى المراد من كلمة «حُكْم» إن لم يكن التنظيم الدقيق للنسب حسب نظام يجعل الخاتمة ضرورة ملحَّة؟

إنَّ المنهج أو طريقة العمل الموجَّهة استراتيجياً وتكتيكيَّاً ليست سوى نظام قطعي، أي أنَّه يتضمَّن نظاماً يربطه في علاقة، المهمُّ هو وجود علاقات «جيِّدة»!

نستطيع أن نضع نفس الملاحظات حول السياسة أيضاً.

من الطبيعيِّ أن تكون هذه الحقيقة الأساسية للتلاحم بين النظام والشكل حقيقة رئيسية في شرح فكرة النظام العام، ليس فقط أنَّ كلَّ مجموعة بشرية يتَّخذ مظهرها الخاصَّ، ولكنَّ النظام هو الآخر يتبع للعبة الشكل والعلاقات التي تتكوَّن وتتحلَّل بلا انقطاع. في النهاية، مِمَّ يتكوَّن النظام؟

هو يتكوَّن من المؤسَّسات والمنظَّمات والتجمُّعات على اختلاف أنواعها [اقتصادية، سياسية، دينية، ثقافية.. وغيرها] كما أنَّه يتكوَّن أيضاً من مجموعة القوانين والعادات والتقاليد، وأخيراً من العلاقات الجدلية [التوفيقية والتنافسية] التي تؤطِّر حياة الأفراد والبشر عامَّة في علائقهم مع «الدولة»، مع هذا يظلُّ النظام، كمجموعة بسيطة للأشكال، غير ذي معنى بحدِّ ذاته، بل يأخذ مظهره الخاصَّ من خلال النشاط العلائقيِّ للكائنات والتجمُّعات و«الدولة»، تلك المفردات التي تبعث الحركة في

أشكالها، وتمنحها نسمة الحياة! من الطبيعيِّ أنَّ هذا التبادل المستمرُّ للعلاقات ليس ممكناً سوى بوجود احترام متبادل بين المعايير والقواعد، سواء أكانت مرتَّبة حسب نظام منطقي أم لا، وأن تتمتَّع بالقدرة على إعطاء أحكامها ما هو مسموح أو ممنوع أيضاً. إنَّ الصفة التقليدية للمعايير، كصفة تجريدية قام «أ. كونت» باستخلاصها، وإعطائها اسم «النظام الماديُّ ـ الحيويُّ» يرتبط بها النظام الاجتماعيُّ بالضرورة، وهي تعني أنَّ فكرة ما هو طبيعي يمكن أن تتنوَّع بين مجموعة سياسية وأخرى، دون امتلاك وحدة أو نظام سياسي، ذلك لأنَّ العلاقة بين مفهوميْ القيادة والطاعة ليست سوى علاقة قهر وتجاوز لحدود السلطة.

إذن بفضل فكرة النظام، أي بفضل هذه الوسائل من أشكال ومعايير يخفِّف مفهوم [القيادة والطاعة] تبادلياً من فرض نفسه، ويتوقَّف عن كونه أفعال عشوائية خالصة، ويفقد كثيراً من فظاظته التي تسم علاقة الإنسان بالآخر!

مهما يكن نوع المجتمع، لا أحد يحترم القواعد السارية المفعول بنفس هذه الطريقة أو الروح، وأنَّه لمن المستحيل لجم جماح بعض حالات من حالات التنافس من أن تأخذ منحى عدائياً صريحاً.

هذه الحوادث من «عدم الاحترام» تدخل في اللُّعبة الطبيعية للنظام، إذ لا توجد معايير سياسية كونية، ولا نظام يخلو من النزاعات، بل أكثر من ذلك لا وجود لتوافق فعَّال ينظِّم علاقات [التفوُّق والدونيَّة] دون شرط الرهبة والقسر، هذا الشرط واحد من الشروط الأساسية للنظام السياسي.

إنَّ عدم الاعتراف بأهميَّة الأشكال يقودنا إلى المخاطرة ليس فقط بارتكاب الأخطاء حول فكرة النظام، ولكن أيضاً حول مفاهيم الحريَّة والعدالة، وعلاقاتها المتبادلة.

أن تكون حرَّاً سياسيَّاً لا يعني كما قال «ب. كروثويسن»: «أن تُترك بحريَّة»، ولكن يعني أن تشارك بطريقة أو بأخرى، مباشرة أو بشكل غير مباشر حسب الوضع الذي تجد نفسك به في القضايا العامَّة، ممَّا يفترض فوراً نظاماً معيَّناً بالمعنى الذي يضمن فيه هذا النظام الأمن للجميع، كما يفترض أيضاً معايير تحدِّد حقَّ كلِّ مواطن بالتدخُّل في الحياة السياسية، أي ليس كما يفهمها كلُّ فرد، بل ضمن احترام الأشكال الموجودة: صحافة، اجتماعات، اقتراعات، تصويت.. الخ، لا نفهم الحريَّة السياسية أبداً كاستقلالية عن السلطة أو نفياً لمفهوم [القيادة والطاعة]، ولكنَّنا

نفهمها كحالة تعاون مباشر أو غير مباشر مع النظام القائم، في المقياس الذي يكون فيه هذا النظام بعيداً عن الاستبداد والقهر، يمكن للحرية أن تأخذ مظهر العصيان في الحالة التي يكون فيها النظام استبدادياً فقط، لا من أجلها هي، بل لإعادة بناء النظام الذي يجعل التعاون ممكناً من جديد.

يجب إلا نخلط بين احترام الأشكال والمعايير مع المفهوم السكونيّ المتصلّب للنظام، أو مع ادعاءات التقليديين السائدة.

كلُّ نظام، حتَّى النظام القائم على تقليد راسخ قابل للإصلاح والتطوُّر عبر عملية وفاقية للمجتمع، إنَّه يتغيَّر ويتعدَّل ويأخذ هيئة جديدة من خلال هذه العملية.

على القادة أن يفهموا، ويتقبَّلوا رغم كل شيء تطوُّر الشروط التاريخية العامَّة، وهو بالضبط دور القيادة في مراقبة التحوُّلات، وحساب النتائج، وتبنِّي الأشكال التي قد تحتاجها في جميع المجالات، والتماشي مع المتغيرات التي تطرحها ضرورات الأنشطة البشرية، كلٌّ نشاط حسب تطوُّره الخاصِّ به.

هذا يطرح مشاكل التوازن في الجهود، والتوصُّل إلى حلِّ الخلافات والصراعات القائمة في المجتمع، على الرغم من توقُّع مواجهة النظام القائم، أي المحدَّد بالاتفاق والتلاؤم بين أفراد هذا المجتمع، لتطلُّعات بعض من هؤلاء، أو لحركة فكرية عامَّة قد تعيق الحلَّ، وهو أمر طبيعي في آليَّة تطوُّر المجتمعات.

لا شيء يدعو للدهشة من هذه الطريقة في الطرح، لأنَّ الأنظمة بطبيعتها لا تتطابق مع الأفكار والرغبات، ولا تدخل بتهوُّر في هذه الدوَّامة لهذه الأفكار المتناقضة والعابرة، والتي تتلخَّص قيمتها في أحسن الأحوال برسوخ القناعات الذاتية.

في الحقيقة أنَّ النظام أكثر سلاسة ممَّا نتصوَّر، أي أنَّ خشونته وفظاظته ظاهرية فقط، فهو يرتبط بالزمن الذي يعمل به، لذا فالتشريعات ترفض تعريفه في محتواه، أو رسم صورة ثابتة له، بل تترك للقضاة والقائمين على تطبيق القانون حريَّة التصرف في كثير من الحالات الواقعية بما يتناسب والنظام العام.

ليس النظام الاجتماعيُّ حالة طبيعية لدى الإنسان، فهو لا يخضع بالضرورة لقوَّة الحكم والبرهنة، ولكنَّه يتطلَّب تلاؤماً خارجياً للأعمال مع حالة الوفاق فقط، والتي هي من وجهة نظر منطقية بحتة قابلة لأن تقع في دائرة التناقض، إذن من الممكن جدّاً أن يتضمَّن النظام بذاته أسباب الصراع رغم أنَّ مهمته في القضاء عليه.

هناك على الدوام، وفي كلِّ العصور والأزمنة أصوات تعلو، ونظريات تتكدَّس ذات اتجاهات تدعو إلى العدالة، وأخرى تحاول بناء النظام ضمن تصوُّر مُسْبَق، ولكن مع هذا، ما أن يتسلَّم قادة هذه الدعوات زمام السلطة حتَّى يتبخَّر الأمل ببناء «العالم الجديد» كي يجد هؤلاء أنفسهم عاجزين رغم استخدامهم للوسائل الأشدِّ فتكاً وشراسة أمام عفوية وقوَّة الحياة، وظواهرها المتنافرة المختلفة.

لا نستطيع سوى فصل المفاهيم بين الأجزاء للنظام الواحد، لا حصره في تحليل أوليَّاته، فهو ليس جوهراً، ولا يمكن إدراكه كمجموعة من العلاقات لنشاط بشري محدَّد، إنَّه يحيطها جميعاً دون أن يندمج بواحدة منها عملياً، لأنَّه مكان للتبادل الجدلي.

نخطئ أيضاً بتعريفه على أساس المبادئ الاقتصادية أو الأخلاقية أو السياسية.. الخ! إنَّه في نهاية الأمر نظام اقتصادي أخلاقي سياسي.. الخ! هناك أيضاً شيء من عدم التأكُّد بوصفه «نظاماً عاماً» طالما أنَّه بمقياس ما يحكم باسم السياسة أيضاً، والتي هي مجاله الخاص.

دون الدخول في التفاصيل، لنركِّز على مظهرين من مظاهره، وهما التشريع والسياسة، لأنَّنا نرى أنَّهما أكثر أهميَّة من المظاهر الأخرى.

إنَّ رفض المشرِّعين تعريف النظام العامِّ هو قبل كلِّ شيء يحمل معنى ما بذاته، فالقانون ما هو سوى انعكاس غير مثالي للنظام، وذلك لسبب بسيط وهو أنَّه ليس سوى مجرَّد عنصر [هام جدَّاً] ولكنَّه ليس شاملاً أبداً.

ضمن هذين النوعين من المقاييس التي ميَّزناهما قبل قليل، هناك واحد، وهو الأول يمكن أن يأخذ صفة تشريعيَّة، بينما يظلُّ النوع الثاني خارج هذا الإطار، بدقَّة أكبر نقول أنَّ بعضاً من هذه المقاييس يتلاءم خاصَّة مع التشريعات، بينما تظلُّ المقاييس الأخرى بعيدة عن التلاؤم:

ـ كيف يمكن إذن إعطاء صفة تشريعيَّة لعقلية خاصَّة تقود المجموعة؟

لنفترض أنَّ الأمر يتعلَّق بنظام اشتراكي، هل نستطيع في هذه الحالة «شرعنة» الاشتراكية دون الوقوع في عبثية فكرية؟ وكذلك في النظام اللِّيبرالي؟ وفي الفكر المدنيِّ أيضاً؟

تُوجِّه الاشتراكية على الأكثر القانون بمعنى ما، ولكنَّه ليس القانون نفسه، ومع هذا فهو نظرية دولة، وكذلك حال التناحر والتنافس والغيرة والحركات

الفكرية الكامنة التي تحرِّك النظام، والتي لها نفس أهميَّة القوانين، طالما أنَّ النظام يبدأ بالتهالك والزعزعة ما أن تفقد قواه المناهضة حالة التوازن التي كان يتمتَّع بها.

حين يبدأ الفصل في مقاييس النظام بالتشكُّل، تصبح الدعامة التشريعية عاجزة عن إيقاف الحركة التي تصيبه، نلاحظ دون الكلام عن الحالات المتطرفة للثورة أنَّ الفكر التشريعيَّ الذي يحرِّك القيادة السياسية يقرِّر تغيير النظام وتبنِّي شروطاً تاريخية جديدة، ليست مختلفة عن التقنية التشريعية المستخدمة فقط، ولكنَّها هي المناهضة العنيدة لروح القوانين السائدة سابقاً.

- كيف، والحالة هذه، يأخذ النظام شرعيَّة كاملة في الوقت الذي تكون فيه شروطه الجدليَّة، والتي تتمثَّل في مفهوم [القيادة والطاعة] لا تخضع لهذه الشرعية؟

لكلِّ هذه الأسباب مجتمعة، ولأسباب أخرى أيضاً، يبدأ الفكر بالظهور، فلا نعرِّف النظام فقط كمجموعة، أو فرضية منظَّمة، أو كمواضيع تشريعية توجِّه وتقود مجموعة معيَّنة، إذن من المهمِّ أن نعطي لفكرة القانون بعدها الواسع، بما في ذلك الحقُّ الطبيعيُّ الذي نتصوَّره كحدس استباقي للمستقبل، لأنَّه يجب تحديد ما إذا كانت هذه المفاهيم تتبع للقانون أم للفلسفة [فلسفة التاريخ، الفلسفة الأخلاقية، أو الفلسفة بكل بساطة]!

ليس القانون فكرة ما، ولا هو حلم في العمل، إنَّه معيار يوجِّه الأعمال الماديَّة على أرض الواقع.

هناك دعوة «تبشيرية» تشريعيَّة لأخصائيي القانون يحاولون إضفاء الصفة الرومنطيقية على الديناميكية الداخلية للقانون للإساءة إليه.

ومع هذا، ورغم خبثهم، وذكائهم، فهم يظلُّون غير قادرين على الإحاطة بالنظام، إذ أنَّه هناك مجال خارجي للقانون، مثله مثل كلِّ الأنشطة البشرية الأخرى، فالتحديد لا يمكن أن يكون كونياً.

من اللَّغو العديم الفائدة أن نقول الشيء نفسه عن المظهر السياسيِّ للنظام، وبدلاً من تكرار ما كنَّا طرحناه سابقاً، لنقصر اهتمامنا حول فكرة أنَّ النظام السياسيَّ الخالص لا وجود له أبداً، لأنَّه لا سياسة للسياسة بحدِّ ذاتها، بمعنى آخر أنَّ الوظيفة السياسية لا غاية لها بذاتها، ولكنَّها تشكِّل هي أيضاً نشاطاً مختلفاً لخدمة الإنسان، وهنا يجب أن نحدِّد نقطة هامَّة:

— مع أنَّ القانون والاقتصاد يقومان بوظيفة اجتماعية مساوية للسياسة، فإنَّ السياسة تلعب دوراً مختلفاً أكثر خصوصية، وهو ما علينا أن نشرحه.

مثل النظام الاقتصاديّ والتشريعيّ، تظلُّ طبيعة النظام السياسيّ، والمنظمة، ومجموعة الأحزاب، وكذلك الطريقة الانتخابية عناصر بسيطة للنظام، ومع هذا فالمسؤولية العامَّة تعود إلى السياسة.

نستخلص هذه الخاصيَّة من تحليلنا للسياسة والتعدُّدية بنفس الوقت، لأنَّه ما أن تبدأ المشاكل الاقتصادية والنزاعات الدينية الأخرى بتهديد النظام العامِّ، فالسياسة هي التي يجب أن تتدَّخل، وتقرِّر في نهاية الأمر ما يجب فعله، وكنتيجة لذلك نرى أنَّه على الرغم من أنَّ الوظيفة السياسية إحدى عوامل تكوين النظام، مثلها مثل الوظائف الاقتصادية والتشريعية، فهي تتمتَّع بامتياز لا تتخلَّى عنه، وإلاَّ تضرَّرت المصلحة العامَّة، ليس التشريعي من يصنع القانون، هو قد ينصح الساسة ويرشدهم، ولكنَّهم هم وحدهم الذين يضفون القوَّة على القانون.

من الطبيعي في أيامنا هذه أن نبحث عن طريقة ما لتخفيف حدَّة هذه القوَّة بكلِّ الوسائل، حتَّى تلك التي تستخدم المراوغة، ومع هذا يظلُّ دور الإرادة السياسية حاسماً للحفاظ على النظام، أو القيام بتعديله، أو تغييره، هذا يعني أيضاً أنَّ السياسة هي الحكمُ الذي يحكم المدينة، لأنَّه هو من يحرسها!!

في الحقيقة تستمدُّ السياسية امتيازها من ضرورات الحياة للمجتمع، وكلُّ تحليل للحياة الاجتماعية مهما كان هذا التحليل تاريخياً أو تشريعياً أو اجتماعياً.. الخ، فإنَّه سوف يصطدم «باستعلائية» القرار السياسيِّ ذي السيادة، دون إمكانية ما لتجاوزه أو إهماله.

هذه النقطة التي وضحها «كارل شميث» فيما سبق، وجدت شرحاً أكثر قوَّة لها في تحليل «ر. آرون» الذي اعتمد على المنهج النقديِّ لعلم الاجتماع الأكثر حذراً وانتباهاً، فهو يبدأ بالملاحظة أنَّه من وجهة نظر علم الاجتماع الصرفة، ينطلق كلُّ حصر للحقيقة الاجتماعية من أفضلية ذات طبيعة دينية، اقتصادية، تشريعية، سياسية، أو أخرى قابلة للنقاش.

هذه المقولة يمكن «تفكيكها» اجتماعياً، وتاريخياً، وحتَّى مفهوميَّاً لأنَّ تعبير [في التحليل النهائيِّ]، والفكرة التي تطرح على الدوام لفظة [للأهميَّة] يقعان في دائرة النسبية: فهما يخضعان لمقياس قيم مختارة، وأكثر من ذلك فإنَّ مظهراً للحياة الاجتماعية قد يأخذ موقعاً أفضل من غيره حسب اهتمامات المراقب، وتقديراته لأهميَّتها أو عدمه!

مع هذا، فهناك أولويَّة تمتاز بها السياسة لسببين:

الأول، وهو الناتج عن تحليل للنظام، وحتَّى للمجتمع عامَّة، بهذا المعنى هناك الكثير من العلاقات الاجتماعية التي تنضوي في مسميَّاتها العائلة والدين والوظيفة.. والتي هي في قسم منها محصورة ومحدَّدة ضمن نطاق السياسة مباشرة.

يبدو إذن أنَّه حتَّى «لو نرفض مفهوم الفلاسفة اليونان الذي يجعل الحياة البشرية سياسة بشكل أساسي، فإنَّ طريقة استخدام السلطة، وتسمية الرؤساء تساهم أكثر من غيرها في رسم طريقة العلاقات بين الأفراد(1)».

إنَّ المقياس الذي يرسم طريقة العلاقات بين الأفراد هو أحد التعاريف للوجود البشريِّ نفسه، فالسياسة تظلُّ أقرب إليه من هؤلاء الذين يبالغون بأهميَّة الفيلسوف أو عالم الاجتماع.

على هذا يشكِّل مفهوم العلاقة بين القيادة والطاعة ليس فقط بنية النظام العامِّ، ولكنَّه يحدِّد صورته الخاصَّة أيضاً.. نستطيع أن نأخذ المجتمع الصناعيَّ الحديث كمثال يأخذ فيه الاقتصاد، والتكنولوجيا مكاناً هامَّاً بشكل مطَّرد، ومع هذا فهو لا يستطيع أن يضعف التأثير الحاسم للسياسة فيه، أخيراً علينا أن ندرك أنَّ إقامة النظام الاشتراكيِّ في بلد معين يفترض الاستيلاء على السلطة أولاً من قِبَل رجال ساسة يؤمنون بتفوُّق الاشتراكية كنظام، ممَّا يعني أنَّ الاشتراكية هذه هي نتيجة لاختيار وقرار سياسي يعتمد على الوعي.

ومع أنَّه من زاوية اقتصادية هناك كثير من النقاط المشتركة بين المجتمعات المسمَّاة «رأسماليَّة» والأخرى «اشتراكيَّة».مثل [تزايد مستمر للأيدي العاملة المستخدمة في المصانع، والهموم الناجمة عن تضخُّم الإنتاج وتشابهه، وفي الحالتين نلاحظ عقلانية تقنية متطوِّرة، وتزايداً في الثروات الجماعية قائماً على مبدأ الاستثمار.. الخ]، من وجهة نظر سياسية تختلف هاتان الطريقتان للمجتمع الصناعيِّ، ذلك لأنَّ تنظيم السلطات، والنظام، وعدد الأحزاب، ومفهوم حريَّة الصحافة، والاجتماعات، والأفكار، والتجمُّعات [بما فيها النقابات]، وكذلك علاقات السلطة ليست نفسها أبداً.

---

(1)R. Aron, Sociologie des societies industrielles, Esquissed'unethéorie des régimes politiques, Paris. 1959, p. 10.

«ر. آرون»: علم المجتمع الصناعي ـ فاتحة لنظرية الأنظمة السياسية باريس 1959 ـ صفحة 10.

وحين نأخذ مثالاً أكثر خصوصية، وهو «الطبقة الاجتماعية» التي يعتبرها الكثير من الساسة خطأ أو صواباً عاملاً حاسماً في حياة الجماعة، نجد أنَّ علماء الاجتماع يمرُّون سريعاً على المسألة الحقيقية إذ يغضُّون النظر عن النظام السياسي[1]

السبب الثاني ذو صفات ميتافيزيقية أكثر من الأول:

ـ «بالنسبة للإنسان تتمتَّع السياسة بأهميَّة أكبر من الاقتصاد، لأنَّ السياسة تخصُّ معنى وجوده بشكل مباشر، لطالما اعتقد الفلاسفة أنَّ الحياة البشرية تتألف من علاقات بين الأفراد. أن نعيش بشكل بشري، فهذا يعني أن نعيش بطريقة أو بأخرى كما يعيش الآخرون. إنَّ علاقات البشر فيما بينهم هي ظواهر أساسية لأيَّة مجموعة، بينما يفرض تنظيم السلطة بشكل أكثر مباشرة طريقة حياة البشر مثلها مثل أيِّ مظهر آخر للمجتمع[2]».

يعود هذا إلى أنَّ أولويَّة السياسة لها جذور ميتافيزيقية في أرض الحقيقة الاجتماعية، حيث لا يمكن مواجهتها «حصريًّا» من زاوية الشرح السببيِّ، بل يجب إدراك المعنى والغايات التي يعطيها البشر لعلاقاتهم ضد المجموعة الواحدة.

هذه الأسبقية، خاصيَّة السياسة في تشكُّل بنية النظام العامِّ تشير سلفاً إلى الدور الرئيسيِّ لعلاقة [القيادة والطاعة]، طبعاً هذا ليس حدثاً مطلقاً!

دون أن نبخس القيمة الحقيقية للعادات والتقاليد، والجماعات، والتنظيمات التشريعية، والنظام الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ، والدين.. الخ، نفهم أيضاً بشكل أفضل مضمون هذه العلاقات ومحتواها، وذلك بتفحُّص المكوِّنات السياسية للنظام، عن كثب، خاصَّة القانون والسلطة والحكومة، بهذا يمكن أن نحيط بالمسألة من جوانبها المختلفة.

---

[1] «إنَّه النظام السياسيُّ، أي تنظيم السلطة، والمفهوم الذي تستخدمه في تحديد وجود أو عدم وجود الطبقات، خاصَّة الوعيُ الذي تستمدُّه من نفسها»: «ر. آرون» ـ المصدر السابق.

[2] المصدر السابق.

القانـون

ربما أصبحت الثورة في أيامنا هذه فكرة سويَّة، في حالة أخرى هي قوَّة محرِّكة كما كانت ذات يوم الإقطاعيَّة أو انقسام الشعب الواحد إلى مجموعة من المدن المستقلَّة.

مع هذا، وتحت ظاهرة المطالبات التي تهدف إلى تغيير أو قلب المجتمع جذريَّاً يكمن في الحقيقة «حنين» إلى النظام.

لا يمكن استنتاج أنَّ الثورة حالة عدائية للنظام القائم وعدوَّة له كما هي، بل على العكس هي تريد النظام، وتحمل في طيَّاتها مبدأ تنظيم جديد للمجتمع. لذا يجب إلا نعطي أهميَّة كبيرة لما تطرحه بعض الثورات من شعارات فارغة ضدَّ النظام، وهذه المواقف ما هي سوى مؤشر على عدم الوعيِ في تطبيق النظريَّة السياسية للثورة.

إنَّ توق الإنسان للنظام عميق في نفسه، متجذِّر في أعماقه، يجد نفسه متعباً من الحرب أو الثورة التي قد تطول مهما كانت تمثِّل طموحاته في البداية، وهذه الحالة هي ما نسميها «إرادة السلام» التي تعني الرغبة والعودة إلى النظام والاستقرار! في نهاية الأمر يبدو أنَّ الإنسان يخشى عدم الأمان الذي يقع ضمن دائرة «الفوضوية» أكثر من خشيته للنظام الاستبداديِّ، لهذا يقرُّ الهيكل الانتخابيُّ دائماً النظام الجديد، ويصادق عليه حتَّى حين لا يتلاءم أو يتَّفق معه!

ـ ما الذي نفهم من عبارة «عدم الأمان»؟

نفهم منها بكلٍّ بساطة هيمنة الفوضى والتنافر، وغياب الشرعية الثابتة المضمونة من قِبَل القيادة القادرة على فرض قراراتها.

أنْ تتداخل مع التطلُّعات إلى عودة النظام أوهام شتَّى، أمر أكيد لا يقبل الشكّ على الرغم من احتمال أن يدفع الشعب ثمناً عالياً جدًّا لهذه العودة، ذلك لأنَّ الحاجة إلى الاستقرار تتصدَّر بلحظة ما لائحة الطلبات، وما يتبقَّى من التحذيرات التي تطلقها العقول الواعية، والتي لا يسمع لها أحد، لهذا السبب بالذات حصل [بونابرت، لينين، هتلر، وآخرون غيرهم] على التلاحم الشعبيِّ بسرعة فائقة!

ما يهمُّنا هنا هو أنَّ الموقف السياسيَّ للشعب يربط في هذه الظروف النظام بمفهوم الطاعة الحتميَّة واللّازمة وجوداً بقرارات القيادة لشعوره بضرورة القوانين مهما كان نوعها سواءٌ أكانت حسنة أم سيئة، شريطة أن تفرض احترامها، وأن تضع نهاية للفوضى والتناحر اللذين يولّدان عدم الاستقرار.

بشكل عام تأخذ العلاقة بين مفردتيْ [النظام والقانون] معنى متشابهاً، فكلمة «قوَّة» يجب أن تظلَّ بين دفتيْ كتاب القانون، وهي لا تعني سوى شيئاً واحداً: فرض النظام بأيِّ شكل كان، نفهم إذن أنَّه إذا كانت الحاجة إلى النظام ملحَّة جداً، علينا أن ننظر إلى القانون حينئذ على أنَّه مؤسَّسة «مقدَّسة»، لا بالمعنى الذي طرحته ثورة [1789]، بل كما جاءت به الحضارات القديمة، وأغلبية الفلسفات السياسية أيضاً.

من السائدة أنَّه في تقاليد الشعوب القديمة وتراثها كان للقانون قيمة جوهرية، وشكل مؤسسة إلهيَّة، لقد اعتبرته منزَّلاً من السماء إلى بني البشر كي يساعدهم في تنظيم شؤونهم وحياتهم عامَّة، ولكن:

- هل ظاهرة انتظام حركة الكواكب، وفهمها كحركة متطابقة مع النظام الحياتيِّ للبشر هي التي ألهمتهم هذه الفكرة وهي الأساس الإلهيِّ للقوانين؟

هذه الفرضية قابلة للنقاش والجدل، إذ أنَّه في زمننا هذا نربط بشكل عام القوَّة التشريعيَّة للإنسان بقدرته على امتلاك الوعي، «مَلَكَة الحكمة والنظام»! ومهما كانت المعتقدات تظلُّ الوظيفة التشريعية نشاطاً نبيلاً في حيز الإنسان.

هذا يقودنا إلى التساؤل:

- ما هو القانون؟ وما الدور الذي يلعبه في بنية النظام وتركيبه؟

يبدو أنَّه يترتَّب على الخاصيَّة الجدلية للقانون أن تفلت من التعريف.

- أليس هو أداة الوصل بين مفهوميْ [القيادة والطاعة] بطريقة يبدو فيها أنَّه لا حقيقة ماديَّة له سوى بالوجود المتزامن لهذين المفهومين؟

أنْ ننفي مفهوم الطاعة فهذا يعني انعداماً كاملاً لوجود القانون، لأنَّه في هذه الحالة سنواجه السؤال التالي:

- من سيفرض على البشر ما يجب فعله؟ وهذا ما حاول تبيانه عدَّة من المشرِّعين والمفكرين.

نعلم أنَّه تشريعياً هناك صفتان أساسيَّتان للقانون؟

الأولى هي أنَّه قاعدة تحتوي مبدأ يميِّز بين ما هو مسموح، وما هو ممنوع حسب حاجات المجتمع ومتطلّباته.

الصفة الثانية: أنَّ القانون معيار قسري يجيز قمع كلِّ حالة للتطاول على حدود الواجب.

لا تطرح الصفة الأولى أدنى مشكلة، بينما في الحالة الثانية، فالأمر في معرفة إذا كان الواجب ينسجم مع مبدأ القانون، بمعنى آخر هو معرفة ما إذا كان الخوف من عدم الالتزام بالقوانين ناتج عن محتوى هذا المعيار، أو على العكس، بأن يكون الخوف هو الذي يدفع بقوَّة خارجية للتدخُّل من أجل تطبيق القانون.

يعكس الحلُّ الأول رؤية فكرية بحتة، لأنَّه لا ينطبق مع الحقيقة السياسية، ولا مع طبيعة العلاقات بين القانون والسياسة، وهي تعارض قانون النظام الاجتماعيِّ الذي يترتَّب عليها الإشراف عليه، أخيراً يظلُّ القانون قسريَّاً حتَّى لو لم يُطبَّق.

لهذه الخلاصة توصل بعض المشرِّعين الذين اعتبروا أنَّ صلاحيَّة القانون لا ترتبط بفاعليته.

إذا شئنا الذهاب إلى أبعد من ذلك في تحليلنا، نستطيع أن نستخلص أنَّ المشرَّع يمكن له أن يحلَّ محل رجل السياسة، لأنَّه يكتفي بالاستنتاج التشريعيِّ الملزم بحدٍّ ذاته بدلاً من القرار السياسي، في الواقع نجد أنَّه إذا كان القانون يمتلك قدرة القسر والإكراه بذاته، فلا حاجة إذن إلى السياسة سوى في المراحل الأولى، على نفس طريقة «المحرِّك الأول» الذي يحدِّد المبادئ!

يستطيع المشرِّع أن يتابع العمل بسهولة، بأن يستخرج من هذه المعايير الأوليَّة القوانين التي لا بدَّ منها للمجتمع، طالما أنَّها هي التي تسند النظام بنفسها وذلك بفضل قوَّتها القسرية، في حين أنَّ السياسيَّ الذي يقوم بسنِّ قانون، فغايته ليست من أجل إضفاء المثالية على القوانين وتطويرها، ولا من أجل استنباط النتائج المنطقية، ولكنَّ غايته تتركَّز في التحكُّم بالتنوُّع الاجتماعيِّ، والتحذير أو حلِّ النزاعات، وتغيير النظام حسب مقتضيات المجتمع، لا بما يريده منطق القانون، فالقانون نفسه ما هو سوى «أداة عقلانية» في خدمة هذه الغاية.

لا نستطيع أن ننكر التطوُّر الداخليَّ في القانون بالمعنى الشامل للعقلانية، وسداد الحكم والعدالة، وهو عمل يقع على عاتق المشرِّع الذي يتوجَّب عليه الأخذ بعين الاعتبار ماهيَّة هذا التطوُّر الداخليِّ، ولكن هذه الحالة نظرية في واقعها إن لم تتدخَّل السياسة بفرضها!

من هنا يأتي الغموض والإبهام الذي يلفُّ العلم التشريعيَّ:

من جهة على هذا العلم أن يطوِّر القانون من أجل القانون نفسه، وذلك حسب الضرورة المنطقية الداخلية، من خلال منهاجه وتقنياته الخاصَّة.

ومن جهة ثانية يجب أن يُطَبَّق في إصدارات السياسة الجديدة التي تغيِّر بلا انقطاع الوضع التشريعيَّ من خلال تتابع القوانين، المهم هنا هو عدم الخلط بين الضرورة المنطقية الداخلية للقانون مع القسرية الخارجية ذات الأصل السياسي.

إنَّ الواجب الذي ننظر إليه كحالة قسرية لا ينتج عن مقدمة نظرية: بل يدور ضمن نطاق الإرادة، على غرار مبدأ [القيادة والطاعة]، لا ضمن حلقة العقلانية المغلقة.

تدخل فكرة الواجب في تعريف مفهوم القاعدة، ومع هذا لا تبنى هذه القاعدة بنفسها، ولا تواجه الخشية من تلقاء ذاتها، ولكنَّها تقف في مواجهة إرادة ما هو أداة في واقع الأمر، إنَّ الخشية حالة مصطنعة بالنسبة للمعيار!

إذا ما أوغلنا في عمق المسألة، سوف ندرك أنَّ المفهوم الذي نحاول نقده يخلط بين المعيار التشريعيِّ، والآخر الأخلاقيِّ حيث يؤكِّد بطريقة غير مباشرة على ضرورة التفريق بين الجواهر من أجل فهم أفضل لعلائقهم الجدلية.

صحيح أنَّ القانون الأخلاقيَّ يتضمَّن بذاته الواجب الإلزاميَّ، لأنَّ الوعي يدعو للخضوع، وهو نفسه الذي يأتي بالتشريعات.

إنَّ الكائن الأخلاقيَّ «يخشى» بوعيه، ويفترض ما هو واجب، عادل، حسن، أو شريف.. بينما لا دور للقانون التشريعيِّ بتنظيم صراعات الواجب أو الوعيِ، ولكن دوره ينحصر في ترتيب العلاقات الخارجية بين الأفراد حسب المعايير التي تحدِّدها الإرادة الخارجيَّة، ومن ثمَّ فالكائن الأخلاقيُّ يستطيع أن يطرح على نفسه مسائل الوعيِ المرتبطة بالقانون، أو أن يعتقد أنَّه من واجبه الأخلاقيِّ التلاؤم مع قواعد القانون ومتطلَّباته.

هذا الفرق بين التشريع والأخلاق يتعلَّق بمفهوم القانون، مثله مثل السياسة، كحالة اجتماعية بالطبيعة[1]:

---

[1] إنَّ التعارض بين الأخلاق والتشريع إحدى المواضيع التي عالجها «كانت» في كتابه «أساس ميتافيزيقيا التقاليد» ـ الجزء الثاني ـ ص188.

إذن من اللّغو والثرثرة الحديث عن «حقّ اجتماعي» إلا إذا أعطينا لهذه العبارة معنى مشابهاً لعبارة «سياسة اجتماعية» تهدف لحلّ المسألة المسمَّاة «اجتماعية»، فالقانون يُفْرض من الخارج.

وكنتيجة لهذا فالطاعة كما قال «كانت» تعني الخضوع لإرادة الآخر.

إذا كانت السلطة التي تفرض القانون خارجية، فالخشية التي تجبرني على احترامه هي خارجية أيضاً، باختصار نقول إنّه إذا كانت هذه القوانين إجبارية بذاتها، فالطاعة السياسية تفقد كلّ معنى لها، ذلك أنّها لم تعد هي التي تنظّم علاقات الأفراد فيما بينهم، ولا مع رجال السلطة التابعين لها، باختصار أيضاً نقول إنّنا نتكلّم هنا خلافاً للأصول عن مفهومي [الطاعة والعصيان] الأخلاقيين، لأنّنا لا نخضع لأنفسنا، ولأنّ الواجب الأخلاقيّ لا يُحَدَّدُ بشرط أبداً، بينما، يظلّ القانون مشروطاً طالما أنّ الإرادة السياسية لا التشريعية يمكن أن تتحكم به حسب الظروف وتوالي الأحداث.

الآن لنلغِ دور القيادة.. فهل سيظلّ في هذه الحالة قوانين ما؟

نواجه هنا موقفاً صعباً للغاية يستند على اتجاهين مألوفين للفلسفة السياسية، يحاول كلاهما نفي دور القيادة في تطبيق القوانين:

الاتجاه الأول وهو الذي يمثّله «مونتيسيكو»:

ـ«إنّ القوانين هي العلاقات الضرورية الناجمة عن طبيعة الأشياء[1]»!

الاتجاه الثاني وهو الاتجاه الذي كان «روسو» أفضل محاميه:

ـ يجد القانون سنده في العقد الاجتماعيّ، وهو الذي يعبّر عن الإرادة العامَّة.

لكي نحيط بالمفهوم الأول علينا أن نتذكّر أنّ فكرة القانون تحتوي على معان عدّة، وهي تحدِّد كثيراً من العادات والتقاليد، كما تفرض القواعد الأخلاقية، وسير العلوم، والتقنيات والمؤسَّسة السياسية.

تركّز فكرة «مونتيسكيو» على توحيد مختلف المعاني بتحويلها إلى الدائرة العلمية.

دون الدخول في تفاصيل فكرته حول هذا الموضوع، علينا ملاحظة أنّه يلعب «سياسياً» في كلمة «قانون» بإعطائها معنيين.

---

[1] E. Laroche, Histoire de la racine en grec ancient, Paris. 1949

«ي. لاروش»: تاريخ الجذور في اليونان القديمة ـ باريس 1949.

ـ أولاً: يفهم من هذه الكلمة مبدأ للتفريق بين الجواهر: للألوهية قوانينها، وكذلك للطبيعة والحيوانات والبشر.

يحاول في المعنى نفسه أن يفصل قانون كلّ نظام سياسي على حدة:

جمهوري، ملكي، استبدادي، إذن يتعلّق الأمر بأشكال تحدّد عمل البشر داخل كلّ جوهر معيَّن، بما فيها علائق هذه القوانين مع الطقس وطبيعة الأرض.. الخ، وهذا ما أطلق عليه اسم «روح القوانين» التي تشكّل الجوانب الثابتة والمختلفة للحقيقة.

يمكن دراسة هذه الجوانب علمياً عبر الملاحظة والنقد.

ـ ثانياً: هناك ما يسمّيها «القوانين الوضعية» أو «القوانين المدنية والسياسية»، وهي مجموعة القوانين التي تحاول داخل كلّ نظام ترتيبه بأفضل الوسائل المتاحة، هي تلك القوانين التي سنَّها المشرِّعون البشر، والتي لا بدَّ منها للإنسان لمساندته في ضعفه[1].

نستطيع أيضاً دراسة هذا النوع من القوانين دراسة علمية واجتماعية رغم أنَّ التحليل سيكون أكثر صعوبة لأنَّ «عالم الذكاء» أقلُّ تحكُّماً من «العالم الفيزيائيِّ»! ندرك بوضوح الفرق بين هذين النوعين من القوانين بما يتعلّق بتحليل طبائع الاستبداد:

ـ إنَّ القانون الذي يشكِّل هذا النظام هو تحديداً عدم وجود قوانين وضعية أو مدنية تحكمه!

يبدو أنَّ هذا التصنيف «حسناً» منذ الوهلة الأولى، لكنَّ المشكلة تأتي من أنَّ «مونتيسكيو» يستخرج الفئة الثانية من الأولى.

هو يأسف أنّنا لا نتَّبع دائماً القوانين الثابتة التي كانت موجودة في السياسة، إنَّ خطأ الإنسان يتمثَّل في اغتصابه القوانين الطبيعية، وإيجاده لقوانين على ذوقه لم يطبقها دائماً[2]، بهذا يكون «مونتيسكيو» قد حاول إلغاء مفهوم [القيادة والطاعة].

محاولته إلغاء القيادة لأنَّه افترض وجود قوانين خالدة سابقة يمكن أن نستنتج منها مبادئ عملية، وإلغاؤه لمفهوم الطاعة يأتي من أنَّه يجب على الإنسان قبول خضوعه

---

[1] يعلن «مونتيسكيو»: أنَّ الإنسان «ككائن فيزيائي» محكوم بشروطه، مثله مثل كلِّ الأجسام الأخرى بالقوانين الثابتة، فإذا ما احتاج إلى قوانين سياسية، فذلك لأنَّه كائن محدود، معرض للجهل والخطأ، ككلِّ الكائنات ذات الذكاء المحدود، والمعرفة الضعيفة، وهو نهب الأهواء الجامحة التي تتنازعه من كلِّ جانب»، «مونتيسكيو» روح القوانين ـ الكتاب الأول ـ الفصل الأول.

Montesquieu: Esprit des Lois, liv. I, chap. I.

[2] نفس المصدر.

لشروط الضرورة بدل أن يتصرف على هواه، أو تبعاً لأحكامه المسْبَقة، من هنا يأتي التعريف الثاني للقانون:

- «القانون عامَّة هو الوعيُ الإنسانيُّ الحاكم لكلِّ شعوب الأرض، وعلى القوانين السياسية والمدنية لكلِّ بلد أن تتلاءم مع أحوال هذا البلد في تطبيقها للوعي الإنسانيِّ[1]».

لقد كان «مونتيسكيو» ضحية منهجه، إذ أنَّ تفحُّص الشروط الموضوعيَّة للقوانين، ودراسة تطوُّر التاريخ الرومانيِّ والفرنسيِّ شيء، والتأكيد على حتمية القرارات السياسية بتطابقها مع نتائج هذا التحليل شيء آخر.

إنَّ صحَّة النظريات لا تختلط بالضرورة مع المصلحة التطبيقية، وضبط النشاط التشريعيِّ على النتائج التي يطرحها العلماء ليس حالة مرغوب فيها على الدوام، خاصَّة وأنَّه ليس أكيداً أنَّ القوانين ستصبح أفضل من ذي قبل إذا ما استنبطناها من المعايير العامَّة السابقة، دون حساب أنَّ نتائج البحوث في مجال العلوم الإنسانية تظلُّ قابلة للنقاش بشكل عام.

مع هذا تأتي المشكلة الأكبر من أنَّ «مونتيسكيو» يهمل خصوصية العمل السياسيِّ، وخصوصية القانون أيضاً كأداة لهذا العمل.

يهدف المشرِّع حين يقوم بتشريع قانون ما إلى غاية محدَّدة: وهي حلُّ النزاع وإرضاء المتطلَّبات، وتنظيم نطاق الحياة الاجتماعية، باختصار، هو يهدف إلى السيطرة على جميع المشاكل خلال مسيرة تطوُّر النظام تحت تأثير تنوُّع الشروط الاجتماعية.

هذا يعني أنَّ مهمَّة القانون ليست في الاستنتاج العقلانيِّ لمبادئ كانت قد وجدت، ولكنَّه فُرِضَ من قِبَل سلطة ما دورها في مواجهة المواقف، وإزالة العقبات، باختصار يرتبط القانون جوهرياً بالإرادة، لأنَّه وسيلة في خدمة غاية محدَّدة.

يبدو أنَّ «مونتيسكيو» مثله مثل كثير من المشرِّعين خلط بين الضرورة العقلانية والقسريَّة السياسية!

لكي نعمل بشكل فعَّال في السياسة لا يكفي أن نملك الوعي علمياً، بل على العكس قد يكون مفيداً وجود أفكار جاهزة، ممَّا يعني الإيمان بقضية ما.

---

[1] نفس المصدر.

لا تختزل السياسة بعلم مزدوج لتقنية: إنَّها الغاية الماديَّة التي نقترحها لكي تحدِّد لنا قواعد العمل.

لقد أصرَّ «روسو» على الصفة الإلزامية للقانون، ولكن كمظهر للإرادة العامَّة، لا لإرادة خاصَّة مثل القيادة، للقانون في نظره صفات ثلاث.

أولاً: هو الذي يقدِّم «الحركة والإرادة» للجسم الاجتماعيّ، فيصبح بهذا مبدأ المحافظة عليه، إنَّه يشكِّل الفعل السياديَّ حقاً(1)، وهو علاقة لا تُستَنْبط من طبيعة الأشياء، ولكنَّه يؤسِّس نفسه في توافق عبر توسُّط بين أفراد الجماعة، يقول «روسو»:

ـ «عندما يحكم الشعب نفسه، ولا يعتبر سوى نفسه، تكون المادَّة التي يقوم عليها الحكم عامَّة كالإرادة التي تحكم، هذه الحالة هي التي أطلق عليها اسم قانون[2]».

بهذا ينزع «روسو» صفة «الطبيعة» عن مفهوم الطاعة، فهي لم تعد خضوعاً لإرادة خارجية، ولكنَّها تخضع لمبدأها بالذات، في صهره مع الإرادة العامَّة.

ولكن «روسو» لم ينفِ القيادة كاملاً، بل ألحقها بالقانون لكي يشكّلا معاً عضواً تنفيذياً، إذن فهو لم يجرِّد «الدولة» من إرادتها، ولكنَّه ينزع عنها كلَّ منافسة تشريعية، إنَّ قراراتها في هذه الحالة ليست سوى أوامر ومراسيم لا قيمة تشريعية لها.

إنَّ نظرية «روسو» في التشريع ملأى بالمفردات الاستعلائية التي انبثقت عن موقف سفسطائي:

ـ«القانون توافقي، مخلوق «مصطنع» للإنسان، يجيز لنا تحييد الدوافع الطبيعية».

في الحالة الطبيعية للبشر، حيث كلُّ شيء مشترك لا أدين بشيء للآخرين الذين لم أعدهم بشيء[3]».

على خلاف السفسطائيين، وجد «روسو» فائدة كبرى في المؤسَّسة الوفاقية، لأنَّه «يجب وجود حالة التوافق مع القوانين من أجل توحيدها مع الواجبات، والعودة بالعدالة

---

[1] Rousseau, Contrat social, liv. II, chap. VI.

«روسو»: العقد الاجتماعيُّ الكتاب الثاني ـ الفصل السادس.

[2] المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه.

إلى موضوعها[1]»، أضف إلى ذلك أنَّه بعيداً عن كون هذه الأشكال عشوائية، فهي دائماً مُصيبْة، ذلك لأنَّ الإرادة العامَّة لا يمكن أن تضلَّ طريقها!

تقبع أصالة «روسو» في محافظته على الصفة الإرادية للقانون، وتجريده من صفة الوساطة التي يتمتَّع بها بين القيادة والطاعة، مع هذا فالسؤال الآن هو:

- ما العلاقة بين القانون والعقد الذي يؤسِّس المجتمع؟

بمعنى آخر، هل يصبح العقد الاجتماعيُّ وفاقاً لجوهر غير القانون؟

لم يكن موقف «روسو» واضحاً حول هذه النقطة، أو بالأحرى تبدَّل موقفه هذا مع الزمن.

في البداية كان يميل إلى التمييز بين العقد والقانون، هكذا قال في كتابه «إميل»:

-«أين يمكن أن نرى القانون سوى في الميثاق الاجتماعي[2]».

في الطبعة النهائية للعقد الاجتماعيِّ كان قد غيَّر رأيه، إذ كتب يقول:

-«إنَّه لسيء ضدَّ الطبيعة للهيكل السياسيِّ أن يفرض مالك السلطة قانوناً لا يستطيع انتهاكه[3]».

هذا يعني أنَّه إذا كان العقد قانوناً، فالقانون بدوره يتضمَّن صفات خلافية، باختصار يستطيع المتنازعون حسب رغباتهم تغيير القوانين والمؤسَّسات على حد سواء، ما يهمُّ في كلِّ مرَّة هي الإرادة الحاضرة والحالية للهيكل السياسي القادر في كلِّ لحظة أن يبطل حدثاً داخلياً أو أن يدخله في قبول ضمني، في النهاية، يظلُّ العقد أساس القانون، وعمقه!

غالباً ما نتشبث بهذه الحيثيات في طرح نظرية «روسو» حول القانون، ولكنَّ هذه الحيثيات غير كاملة.

في نهاية الفصل الخاصِّ بالقانون يظهر شخص غامض محيِّر: هو المشرِّع!

---

[1] نفس المصدر.
[2] المصدر نفسه.
[3] المصدر نفسه.

سبب هذه المقدِّمة هو أنَّه إذا كانت الإرادة العامَّة «مصيبة» في أحكامها، فإنَّ هذه الأحكام ليست واضحة دائماً، تحتاج المقدِّمة هذه إذن إلى «مرشد» لها كي تتحقَّق «وحدة الوفاق مع الإرادة».

بظهور المشرِّع يطرح «روسو» دون التباس فكرة القيادة في اختصاصات الوظيفة، هذا الكائن الرائع الذي «يحكم القوانين» لا البشر، أي أنَّه لا يمارس التشريع الحكوميَّ، ولكنَّه أيضاً لا يمتلك «الحقَّ التشريعيَّ» الذي لا يزال ملكاً للشعب، إنَّ دوره الوظيفيَّ هو في تصحيح، وابتكار القوانين التي سوف يصادق عليها الهيكل السياسيُّ فيما بعد، إذن هو شخصية «غريبة» على الأقل: فهو بلا سلطة حقيقية، ومع هذا عليه أن «يغيِّر تقريباً الطبيعة البشرية»، أضف على ذلك الهبة اللَّدنية التي تحيط به كرجل كبير![1]، لقد كان «روسو» واعياً تماماً لهذه التناقضات، فهو يطرحها بنفسه، ولكن دون أن يجد حلولاً لها.

لطالما كان نقد نظرية القوانين هذه لا يحتاج سوى إلى تعيين المواضيع التي يحملها: أليس تنزيه الإرادة العامَّة عن الخطأ ضرب من الوهم والخيال؟

- ثمَّ هل السلطة التنفيذية تتبع القانون حقّاً؟

- ألا تصبح هذه السلطة صاحبة السيادة الحقيقية، لا الخيالية؟

بالجملة، يمكن اختصار النقاش بمواجهة البناء الهندسيِّ الذي قام به «روسو» بنتائج الظاهرة السياسية، أمَّا بالنسبة لنا، فيمكن أن نحتفظ بشيئين اثنين:

قبل كلِّ شيء هو أنَّ «روسو» فهم القانون على أنَّه وفاق، بل أكثر من ذلك حين أعطاه صفة العقد القابل للتجديد، ومن ثمَّ كان يشعر بغموض أنَّ نظريته تصطدم بعقبة القيادة التي حاول جاهداً إزاحتها عن طريق المشرِّع، هذا يعني المواجهة مع علاقة [القيادة والطاعة]، والمفهوم الذي يرى في القانون علاقة تعكس طبيعة الأشياء، كالعلاقة التي تجعل منها عقداً يرضاه المجتمع!

---

[1] المصدر نفسه.

نقد هذين المفهومين

إنَّه لمن المأساة حقّاً تجريد الإنسان من إمكانية الرفض!

وهذا ما كانت تحاول الفلسفتان الآنفتا الذكر استنتاجه، بل أكثر من ذلك، أنّهما حاولتا تشويه ظاهرة الطاعة والسياسة معاً!

ليس المجتمع السياسيُّ شكلاً من أشكال التراكم أو تجمُّع البشر، ففي هذا المجتمع يطوِّر الإنسان ذكاءه ووعيه، ولكنَّه أيضاً يشهد احتدام رغباته وأهوائه ونفاقه وتمرُّده..

حين ننزع عن القيادة صفة المبادرة في القانون، نكون قد قصرنا مفهوم الطاعة على الضرورة الاستنتاجية، أو العقلانية. في هذه الحالة نتساءل فيما إذا كنَّا نستطيع عدم الإذعان للضرورة؟

نحن نستخدم هذه الضرورة في تحقيق أهدافنا، ولكن عدم الإذعاء لقانون نابع من طبيعة الأشياء يعني الجنون، إذ لا يمكن عصيان أمر الجاذبية!

هكذا نفهم السبب الكامن في فلسفة «مونتسكيو» السياسية باقتصارها على تعريف واحد لكلِّ نظام بعينه، وعلى التنسيق بين مختلف السلطات، في البحث عن الضوابط الخارجية للقوانين كالطقس وطبيعة الأرض والعادات، والتي لم يحاول فهم السياسة من داخلها أبداً، ولم يستطع في لحظة ما إدراك ماهيَّتها بسبب تعريفه للقانون الذي يلغي العلاقة السياسية المكوِّنة لمفهوم القيادة والطاعة، إنَّه يستبدل القرار بالاستنتاج، والإرادة بالوعي، فإذا بالعصيان يتحوَّل إلى علَّة في الطبيعة البشرية، غير مفهوم وضعيف.. وكذلك التمرُّد والثورة، حالتان لا تخرجان عن هذا الفهم!

يمكن أن نلغي كلَّ أشكال الاتِّفاق بلحظة واحدة، فالعقد نفسه بطبيعته يعني أنَّه على الرغم من وجود كثير من التناقضات والاختلاف، فإنَّ بعضاً من الأفراد يجدون أرضية مشتركة للتفاهم حول بعض النقاط المحدَّدة يجتمعون بحريَّتهم حولها، ويعطون لبعضهم الضمانات توقعاً لما قد يحدث بإمكانية إلغاء كلِّ ما اتفقوا عليه.

مع هذا، اعترض «روسو» على كثير من عناصر هذا التعريف، فهو يعترف بأنَّ العقد يمكن أن يقع في دائرة المسائلة، ولكن فقط عبر الإرادة العامَّة، لا إرادة المتعاقدين الخاصَّة، لقد وقع في مواجهة مباشرة مع المعضلة الآتية:

- ما الذي سيحدث للذين نقضوا العقد؟

- أيمكن أن يظلُّوا أعضاء في المجتمع، والمشاركة في النشاط التشريعيِّ للإرادة العامة؟

لم يكن «روسو» يستطيع تجاوز هذه العقبة سوى باستخدامه الدقَّة والبراعة في التلاعب بفكرة العقد، وإعطائه معنى مناقضاً لمفهومه!

في الواقع هو لم يحتفظ من التعريف المألوف للعقد سوى بفرضية الالتزام الحرِّ، وترك جانباً النقاط الأخرى، خاصَّة مسألة الضمانات.

لقد ردَّد هو نفسه في مناسبات عدَّة، أنَّ هذا العقد بالنسبة له «طبيعي» في روحه، وهو من «نوع خاص»، وقد كان فعلاً كما ردَّد هو نفسه في مناسبات عدَّة!

تشترط بنود العقد على كلِّ متعاقد التخلِّي بشكل كامل عن جميع حقوقه ضمن المجموعة، وأنَّ صاحب السيادة هو الحكم الوحيد في تنفيذ الميثاق، خاصَّة وأنَّه لم يعط أيَّة ضمانات للرعايا بحجَّة أنَّ كلَّ واحد من هؤلاء المتعاقدين ملتزم مع نفسه، ولا يمكن إلحاق الأذى بأي فرد من أفراد المجتمع دون إلحاق الأذى بجميع أفراده.

إن حالة الاغتراب التي يفرضها الفرد على نفسه لا تعني هنا إلغاء الحقوق الطبيعية له، ولكن تعني تحوُّل، وتبدُّل في الحقوق المدنية، وأكثر من ذلك أنَّ إرادة الهيكل السياسيِّ هي إرادة كلِّ متعاقد كعضو مشارك في السيادة.

هذا لا يمنع أن يكون العقد ملزماً بالقوَّة، ممَّا يضعه في تناقض صريح مع فكرة العقد نفسها.

لا يسمح لأيِّ فرد بنقض العقد وإلاَّ سيواجه القوَّة لردعه[1].

هنا سنعترض على أنَّ هذه الاعتبارات تقف ضدَّ حالة العقد الذي يؤسِّس المجتمع، لا الذي يقيم القانون.

---

[1] نفس المصدر.

لقد رأينا أنَّه إذا كان «روسو» قد فرَّق منذ البدء بين الميثاق الاجتماعيِّ والقانون، فهو قد أعطاهما نفس المزايا في كتاب «العقد الاجتماعي». في هذه الحالة كان منطقيّاً مع نفسه منذ اللحظة التي أكَّد فيها على أنَّ الإرادة عامَّة غير قابلة للانقسام، وهي لن تصبح مختلفة في مؤسَّسة المجتمع من خلال الميثاق الاجتماعيِّ، أو في سنِّ القوانين التي تحفظ المجتمع، وإلاَّ فهي لن تكون إرادة عامَّة، بل خاصَّة تعمل حسب ظواهرها الماديَّة، بمعنى آخر: إنَّ العقد قانون، والقانون له «طبيعة تعاقديَّة».

وكنتيجة حين نرى أنَّ «روسو» يصرِّح أنَّه:

ـ «كلُّ من يرفض طاعة الإرادة العامَّة سيواجه الهيكل السياسيَّ كلَّه» فهو يقصد أيضاً القدرة التشريعية، لا القدرة المؤسسة للإرادة العامَّة فقط في نفس الوقت يفقد العصيان السياسيُّ معناه، كما كتب «روسو» في «رسائله الريفية»:

ـ «لا أعرف إرادة حرَّة سوى تلك التي لا أحد يمتلك الحقَّ بأن يفرض عليها المقاومة[1]».

من الملاحظ أنَّه من أجل كسر العصيان دعا «روسو» إلى استخدام القوَّة، أي استخدام عنصر خارجي عن العقد، يقول:

ـ «لا توجد قوَّة سوى قوَّة الدولة في تأمين حريَّة الأفراد[2]»!

إنَّه يقول بوضوح: «قوَّة الدولة»، لا قوَّة العقد، أو قوَّة الإرادة العامَّة. بهذا استدعى «دون تسمية» القيادة، أو كما سمَّاها «السلطة المطلقة» على أعضاء الجماعة! هنا يمكن أن نطرح الآتي:

ـ إمَّا أن يكون القانون عقداً حقيقياً، وفي هذه الحالة، يشكِّل العصيان عامل فصل يلغيه، حيث يفقد القانون قيمته.

ـ وإمَّا أن تكون الإرادة العامَّة مجرَّد وهم، أو شكلاً من أشكال العقد الذي يخفي الحقيقة السياسية للواجب القسريّ، وفي هذه الحالة تستتر علاقة [القيادة والطاعة] ببساطة خلف وهم الإرادة العامَّة.

---

[1] Rousseau, Lettresécrites de la Montagne, Lettre VIII.

«روسو»: رسائل ريفية ـ الرسالة الثامنة.

[2] Contrat social, liv. II, chap. XII.

العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني ـ الفصل السابع.

يفقد القانون كلَّ معنى له في حالة فصل عن مفهوم القيادة والطاعة، فإذا كان القانون علاقة ناتجة عن طبيعة الأشياء فالسياسة في هذه الحالة بلا فائدة أو بالأحرى تفقد دورها كي تتحوَّل إلى مجرَّد معرفة خالصة، ولأنَّ القوانين سابقة على الإرادة، فالنظام يتكوَّن من تلقاء ذاته كلَّما تطوَّرت معارفنا، وتصبح النظريات التي قدَّمها العلماء أكثر تلاحماً وانسجاماً.

إذا كانت السياسة مظهراً للإرادة العامَّة، فسوف لن يكون هناك سوى القليل من القوانين، أو بالأحرى لن يكون هناك قوانين البتَّة، لأنَّه بوجود هذه القوانين لا مكان لمظهر السياسة.

هذه النظرية الأخيرة تثير بشكل خاص كمية في الجدل والخلافات في النظم الديمقراطية من أجل الاعتراض على الخاصيَّة التشريعيَّة للمقاييس التي اتَّخذت من قِبَل الأنظمة المتنافسة، في جميع الأحوال لا يجب أن نهتمَّ بما هو واجب الوجود، ولكن بما يمثِّله القانون عملياً.

هناك قوانين في كلِّ البلدان، وفي جميع المجتمعات السياسية بغض النظر عن أنظمتها، من هنا يجب أن ننطلق! إنَّ المقاييس التشريعية التي استخدمها «هتلر» أو «ستالين» هي نفس القوانين المستخدمة في البرلمانات.

أنْ يكون هؤلاء الديكتاتوريُّون قد استخدموا كثيراً من الإجراءات اللا إنسانية والظالمة لا يغير شيئاً من فحوى القانون نفسه، وخير دليل على ذلك أنَّ الأنظمة الديموقراطية تعيد الأنظمة القديمة حتَّى لو كانت استبدادية عن طريق الإجراءات التشريعية.

- كم من القوانين التي ما زالت نافذة حتَّى أيامنا هذه منذ «نابليون» وحكمه؟

هناك نوعان من الالتباس في الرؤية الواضحة للأشياء:

الالتباس الأول يحيلنا إلى مخدوعين إن لم نقل مغفَّلين ضمن المجموعة.

إنَّ عدد الأفراد الذين ساهموا في المؤسَّسة القانونية لا يُحدَّد من خلال جوهره:

- «بلى، كان «هيراكليت» قد قال: إنَّ قبول نصيحة رجل واحد هي بمثابة قانون[1]».

---

[1] Héraclite, Fragment, n 33.

«هيراكليت»: مقتطفات رقم 33.

يمكن لهذه النصيحة أن تكون تعبيراً عن إرادة الملك، أو البرلمان، أو مجموع الشعب الأثينيِّ الذي كان يجتمع في ساحة «البنيكس»!

الالتباس الثاني: يجد جذوره في أسطورة الفصل بين السلطات[1]، ممَّا يجعلنا نعتقد أنَّ القانون ليس بذي قيمة إلاَّ حين يكون عملاً يقوم به أخصَّائيون، عملهم الوحيد هو التشريع بالذات.

[1] لم يوافق «مونتسيكيو» أبداً على موضوع الفصل بين السلطات، بل نادى بتقسيمها ضمن وحدة السلطة السياسية، وهذا ما كان «رهم» قد طالب به خلال النقاشات الجدلية مع الكثير من المفكرين الألمان.

تعريف القانون

يمكن للقانون أن يتَّصف بما يلي:

1 ـ هو عمل إرادي مثله مثل القيادة والطاعة، ومن ثمَّ فهو عشوائي في مبدأه، ويمكن لإرادة أخرى، أو لنفس الإرادة تغييره أو إبطاله، هذا يعني أنَّه قاعدة لحاكم، إذن فهو فعل سياسي ذو طبيعة تقديرية.

ينتج عن هذه الفرضية أنَّه حتَّى أسباب الحاكم ودوافعه تظلُّ غريبة عن الصفة القسرية للقانون، أي أنَّه يستطيع سنَّ قوانين غبيَّة يمكن أن تصبح نافذة إذا ما طبَّقتها الإرادة السياسية، إذا حدث أن قرَّر أنْ يصف هذه المجموعة بالغبيَّة، أو الحجر عليها في المعتقلات، فإنَّ هذا التدبير إذا ما نُفِّذ سيأخذ شرعية القانون وصحَّته:

إذ ليس هناك من قانون يتضمَّن بذاته الضرورة البديهية!

2 ـ القانون شكل من أشكال الوفاق، ليس بالمعنى لعقد أو اتفاق متبادل بين مجموعة من العناصر المختلفة، ولكن بمعنى الاتفاق من خلال الطاعة! لا أهمية بالنسبة لجوهر القانون الحصول على هذا الاتفاق بسبب التلاحم العفويِّ أو الهبة اللَّدنية أو الخوف، أو الاحترام الأخلاقيِّ أو القناعة الدينية.. إنَّ طبيعة إصدار القانون لا تأخذ البتَّة بهذه الاعتبارات:

إنَّه يرتكز على قرار بسيط من السلطة التي عمَّمته رسمياً، بعد أن صُدِّقَ، وأخذ صفة القرار عن طريق الاستفتاء الشعبي مثلاً.

بإمكان كلِّ نظام تبنِّي إجراءات يراها أفضل له وذلك لأسباب غير سياسية أحياناً، فقوَّة القانون ترتكز على السلطة الرسمية التي أسَّسته، والتي تفرض عليه شروط الطاعة بنفس الوقت.

يصبح القانون ساري المفعول مباشرة منذ لحظة سنِّه، [إلاَّ في حالات معارضة] دون الحاجة إلى التوافق بين الحاكم والمحكوم.

إذن إنَّه لأمر واضح أن تصبح عادة ما قانوناً، ما أن تتلقى إقرار وموافقة السلطة عليه.

3 ـ القانون هو نظام بمعنى مزدوج للكلمة، أي أنَّه من جهة إجباري، قسري، إلزامي، ومن جهة ثانية يهدف إلى تنظيم المجتمع، وهو ما يعبِّر عنه عرض الأسباب الذي رافق عادة النصوص القانونية.

خطأ أو صواب.. هو جهد عقلاني للقرارات السياسية لتجاوز عرقلة القيادة عن القيام بدورها، وذلك عن طريق الإجراءات المعتادة.

إذا نظرنا إلى الأمور بشكل عكسي، سوف نفهم السبب الذي يجعل الشرعية تقف مضطربة حائرة أمام فساد الّلاعقلانية حين تهزُّ أعمدة النظام من أساسه!

يلوذ القانون بالصمت في هذه الحالة، وتبدأ القوى الأخرى لعبتها، وسوف لن يستعيد القانون دوره مجدَّداً إلاَّ حين تبدأ هذه القوى بالزوال والتلاشي.

منذ الوهلة الأولى تجد فكرة العصيان معنى لها!

فإذا كان القانون حدثاً تقديرياً للإرادة، فالعصيان هو أيضاً حدث تقديري، لأنَّه لا يفعل شيئاً سوى إزالة الوفاق والتراضي في مخاطرة قد يدفع ثمنها المناهضون العصاة.

في المعنى نفسه يمكن أن ندفع بعجلة العمل إلى الأمام، بما فيها عون الآخرين ومساعدتهم، وذلك في محاولة مضنية لإبطال قانون ما.

ربما تكون هذه الفكرة مبتذلة، ولكن يجب التركيز عليها:

- من الممكن خرق أيِّ قانون، لا القوانين الظالمة فقط، ولكنَّ المفهومين اللذين تعرَّضنا لهما بالنقد سابقاً يجعلان حوادث العنف غير مفهومة، وغير مبرَّرة!

إذ نبحر عكس تيَّار الضرورة فهذا لا يعني أنَّنا ندخل في محيط العصيان، ولكننا نقوم بفعل أخرق وعبثي!

وخرق إحدى مقولات العقد لا يعني العصيان أيضاً، ولكنَّه يعني محو بعض من جوانب الوفاق.

فإذا كان القانون علاقة جدلية بين مفهوميْ القيادة والطاعة فإنَّ العصيان لا يستطيع إلغاءه منذ اللحظة التي يمسك الواجب القسريُّ بمصداقيَّته. بمعنى آخر نقول بما أنَّ القانون لا يربط الفرد بالجماعة من خلال الضرورة أو العقد، فإنَّ رفض الوفاق

لا يفسخه في حال من الأحوال، فهو في حالة تبدُّل مستمر إلى وقت طويل، أي إلى أن تتمسَّك به القيادة لفرضه على الجميع.

على العكس من ذلك نرى أنَّه حين ينجح العصيان بتفويض أركان القيادة فإنَّ القوانين تنهار أيضاً، إلاَّ إذا تشبثت القيادة الجديدة بفحوى نصوصه القديمة.

يبدو واضحاً الآن عدم امتلاك القانون لفاعليته بذاته، ويمكّننا التأكُّد من هذه الحقيقة حين نعلم أنَّه ليس هناك من قانون يمكن له أن يضمن «التقيُّد بالقوانين»!

يمكن الآن استخلاص بعض النتائج لهذا التحليل من أجل تحديد دور القانون في البنية العامَّة للنظام، بعض هذه النتائج سهلة العثور عليها، إذ يكفي الإشارة إليها، خاصَّة تلك التي تتعلّق بجدلية القانون مع المكوِّنات الأخرى للنظام.

لنقل منذ البداية إنَّ قيمة القانون تكمن في كونه نظاماً، لا بنواياه الأخلاقية أو انسجامه التشريعي.

من الملائم هنا النظر بعين الإعجاب إلى الحكمة البشريَّة باعترافها بوجوب الخضوع للقانون، لأنَّه قانون بكلٍّ بساطة، وإلاَّ ما كان ليوجد نظام قطُّ على وجه الأرض، إذ لا يوجد نهاية للنقاش والخلاف حول العدالة والمساواة والحرية!

إذن من يستطيع أن يبتَّ نهائياً في السؤال التالي:

- هل أنَّ قانون عادل غير مُطبَق أفضل من قانون جائر قابل للتطبيق؟

من هذه الزاوية يجب اعتبار هذه الفرضية منطقية بالنسبة للنظام القائم لأنَّه نظام قائم: لا يوجد كائن بشري يتمتَّع بفهم دقيق، قادر على تحديد المصلحة الصحيحة بشكل مطلق، ولا أحد يمكن له أن يتنبأ بنتائج حالة كهذه، أو معرفة ما هو ملائم للحاضر والمستقبل بشكل تام، هناك فرق كبير بين «إثبات أفضلية قانون على الآخر، وإثبات وجوب استبداله أيضاً[1]»، في الحقيقة لا وجود لتنظيمات محتملة تجتمع عليها آراء الجميع! لقد أعلن «روسو» بنفسه ذات يوم أنَّه:

ـ «يجب وجود آلهة تصنع القوانين للبشر[2]»، خاصَّة إذا أردنا احترام العدالة الأكثر تردُّداً، إنَّ القانون يرسِّخ النظام لا العدالة، بمعنى آخر هو يدخل العدالة في

---

[1] TocQueville, La démocratie en Amérique, p. 302.

«توكفيل»: الديموقراطية في أمريكا - صفحة 302.

[2] «روسو»: العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع.

النظام كعنصر من عناصره، إنَّه «ب. كونستانت» من أوجد العبارة الأكثر دقَّة وملائمة بهذا الصدد حين يقول:

ـ «القوانين ليست هي العدالة، بل هي أشكال لإدارتها[1]».

إذن، فالصراع بين السياسة والأخلاق معضلة لا يمكن حلّها رغم المحاولات المتكرِّرة التي حاولت الفلسفة وضع حدٍّ لها!

القانون ليس فعلاً أخلاقياً، وكتاب التشريع لا يبحث في الضمير الخلقيِّ، فهذا ليس دوره، زد على ذلك أنَّ وجود مشرِّع أخلاقي بحت بيننا لا يعني بالضرورة أنَّنا سياسياً على حقّ، ولا يؤكِّد قدرتنا على تحقيق أهدافنا التي نضعها نصب أعيننا، ذلك لأنَّ استقرار الدولة يتطلَّب الكثير من الشروط التي تتجاوز المسألة الأخلاقية التي قد تؤدِّي بالدولة أحياناً إلى الكوارث السياسية، إنَّ ربط القانون بالأخلاق سيؤدِّي إلى شلٍّ وتعطيل النشاط التشريعيِّ، ليس فقط في المخاطرة بفقدان الرؤية السليمة في الطريق نحو غاية السياسة الخاصَّة، ولكن أيضاً لأنَّه في السياسة تأخذ النقاشات شكلاً أيديولوجياً عنيفاً، لأنَّ المفاهيم الأخلاقية بعيدة كلَّ البعد عن بعضهما، وأكثر من ذلك سيقود وجود سيادة سياسية قائمة على الأيديولوجية إلى تحوُّلها نحو الاستبداد في العدالة:

ربما لا يكون الجحيم معبَّداً بالإرادات الطيِّبة فقط، ولكن بالجرائم المقترفة باسم الأخلاق الخالصة!!

سبب آخر وراء موقف الكثير من فلاسفة السياسة، بدءاً من لاهوتيي العصور الوسطى في تردادهم أنَّ نظاماً غير عادل يمكن أن يصنع «دولة» حسنة!

مهما يكن من أمر، في السياسة يجب اختيار ما هو أفضل، والتشبث ببعض المبادئ حتَّى لو كانت عشوائية، وإلاَّ فلا وجود لنظام ممكن[2].

معقَّدة هي مشكلة العلاقة بين النظام والقانون لاحتوائها على مسألة أخرى، وهي العلاقات بين الحقِّ والقانون.

---

[1] حول عقلية الغزو ـ الفصل المضاف على الطبعة الرابعة ـ باريس 1957 ـ ص1611.

[2] يقول «باسكال»: إنَّ قضايا الحياة الأبعد عن العقلانية تصبح الأقرب للفعل بسبب فساد البشر، وإلاَّ ما يعني اختيار الولد الأول للملكة لحكم «الدولة»؟ نحن لا نختار ربَّاناً للسفينة التي تقلنا رجلاً ينحدر من أفضل الأسر والعائلات!

لا نستطيع مطابقة المظهر التشريعيِّ للنظام مع كلِّ أنواع القانون، فالقوانين تشكِّل غالباً الجانب الإيجابيَّ، ولكن لا يوجد إلى الآن نوع آخر من القوانين تتقاطع مع النظام العامِّ:

الحقُّ الطبيعيُّ مثلاً، أو الكنسيُّ بالنسبة للذين يؤمنون بالدين.

سوف لن نفتتح نقاشاً حول الحقِّ الطبيعيِّ، إذ هناك شيء أكيد، وهو أنَّه في اللحظة التي تؤمن بهذا الحقِّ أعداء مختلفة من المجتمع، مع بعض المسؤولين السياسيين فيه سيبدأ التدخُّل في تركيبة النظام وبنيَّته، من المهمِّ قبل كلِّ شيء الملاحظة هنا في استحالة الخلط بين الحقِّ والقانون، لأنَّ المعنى لمفهوم كلِّ واحد منهما مختلف عن الآخر، ما علينا فهمه هو أنَّ «الدولة» هي التي تتحكَّم بالقانون، لا بالحقِّ، إذن لا نردِّد مع «روسو» بأنَّ جميع الحقوق مدوَّنة في كتب القانون، إلاَّ إذا قصرنا المجتمع بأكمله، بما فيه الهيكل السياسيُّ على المجموعة التشريعية، هذه الوضعية قابلة للنقاش لأسباب متنوِّعة:

في المقام الأول هناك تعدُّديَّة الجواهر التي تحرِّك المجتمع كافَّة، وتلعب دوراً كبيراً في تقسيمه وتشتُّته كأنشطة لا يمكن تركيزها في مجتمع مدني بسيط تحكمه القوانين وحدها، إنَّه يحتاج الكثير من النشاطات الخاصَّة كالسياسة التي تحدَّد بالتشريعات والقوانين، إنَّ مجاله أوسع بكثير كما رأينا في تحليلنا لمفهوم القيادة.

نرى في المقام الثاني أنَّ مفهوماً كهذا سيؤدِّي بنا إلى الخلط بين الجواهر من خلال تبعيتهم للتسلُّط التشريعيِّ!

ولكنَّنا نعلم أنَّ القانون لا يمتلك الفاعلية بذاته، ولكن من خلال السياسة التي تدعمه، فهو كأداة لها لا يستطيع أن يكون اليد التي تستخدمها.

هو واقع أنَّ القانون يتدخَّل حالياً في جميع المجالات التي تنقلَّت حتَّى الوقت الحاضر من قراراته التنظيمية، ولكنَّ ملاحقه الكثيرة لا تعود إلى قوَّته الخاصَّة، بل إلى قدرة السياسة التي تقرِّر، وإلى الفائدة من انتشاره. أخيراً، ما نحتاجه هو أكثر من أن يكون القانون مقياساً ينظِّم جميع المشاكل الاجتماعية، فهو عاجز في كثير من الأحيان عن مدِّ يد العون إلى السياسة للخروج من المأزق التي تقع فيها، ذلك لأنَّ الكثير من هذه العقبات والصراعات التي تواجهها غريبة على القانون، بعيدة عن اختصاصه وعمله، فهي تتولَّد من تضارب المصالح والأهواء [الصراع الأيديولوجيُّ مثلاً، وحالات

التمرُّد والهياج الشعبيُّ والحروب]، تلك الحالات التي لا يمكن تنظيمها أو التخفيف من حدَّتها عن طريق الإجراءات التشريعية فقط، خاصَّة وأنَّ هذه الحالات تطرح هي الأخرى مشاكل الحقِّ وصعوبة حلِّها أيضاً!

إنَّ تماثل الحقِّ مع القانون يقع في دائرة بعض الأوهام، خاصَّة تلك التي تؤمن بإمكانية تشييد المجتمع على هذه الدعائم!

لنأخذ أولاً قضية العمل الإداريِّ على المستوى العاديِّ، إنَّ الاعتقاد بأنَّ هذا العمل يصبح أكثر عدلاً في تنفيذه للقانون بدقَّة هو اعتقاد ضدَّ الغايات التي تخدم المجتمع.

بلا شك أنَّ دور العمل الإداريِّ هذا هو تنفيذ القرارات الصادرة عن السلطة السياسية، ولكن «بتأقلمها» مع الأوضاع الماديَّة، وبالحدِّ من شدَّتها الناجمة عن تعميمها وعقلانيتها في طرحها لمسائل الحياة الاجتماعية.

ولأنَّ «الإدارة» هي ذراع القيادة، فهي تمتلك بالضرورة حقَّ التصرُّف، لأنَّ التشريع الصارم يضفي عليها الصفة القهرية واللاّانسانية في كثير من الأحيان، إذن يضفي عليها صفة الاستبداد الظالم، لذا يجب والحالة هذه تجنُّب التعسف في تنفيذ العدالة التشريعية الخالصة، باختصار يظلُّ القانون في هذا الميدان خادماً للسياسة، إلاَّ إذا وضعنا منذ البداية حدوداً واضحة للنظام، وكشفنا على مضمونه ومحتواه.

ولكنَّ هذا التحديد يحدُّ بدوره من حريَّة العمل السياسيِّ ويعيقه، خاصَّة حين يواجه ما لا يتوقَّعه من أحداث، ويحيط النظام بمجموعة من المعايير الثابتة دون إمكانية للتطوُّر أو التأقلم مع الظروف.

هذه الوضعية أكثر صحَّة في القيادة، كونها المسؤولة المباشرة عن النظام. هناك حركة فكرية كبرى ظهرت في عصر المؤسَّسات في القرن الماضي حاولت ربط النشاط السياسيِّ بالسلطة التشريعية وحدها تحت مسمَّى «حكم القانون» حصرياً، وإخضاع كلِّ صراع سياسي إلى قرار قضائي، مع مراقبة دائمة لمظاهر الحياة المتعلِّقة «بالدولة».

جميع وجهات النظر هذه أوجزت في مفهوم واحد، وهو «سيادة القانون»!

ومع أنَّ منظِّري هذا الشكل الحكوميِّ يصفونه بطريقة متنافرة أحياناً، فهم يتَّفقون غالباً حول النقطة المركزية التالية: تخضع جميع السلطات لسلطة القانون، وهو الذي يحلُّ محلَّ النشاط السياسي.

لا طاعة سوى لمفهوم الطاعة إذ أنَّ الإرادة السياسية كاملة تعبِّر عن نفسها في هذا المفهوم، من هنا يأتي التأكيد على الهيمنة المطلقة للقانون كمعيار مجرَّد، موضوعي ونزيه، باختصار، لم يعد البشر هم الذين يحكمون، بل المعايير[1].

أصبح من السهولة بمكان تبيان أنَّ هذه المثالية التي يطرحها مفهوم سلطة القانون لم تطبَّق ماديَّاً، وهي في أحسن أحوالها نجحت في إخفاء تدخُّل القيادة ولكن دون إلغائها، يمكن أيضاً توضيح أنَّ بناءً سياسياً كهذا يتجنَّب المشاكل السياسية، إنَّ الوهم الحقيقيَّ يكمن في الاعتقاد بأنَّ سيادة القانون تشترك في معناها مع الديمقراطية!

ليست بفكرة جديدة أنَّ القانون يمكن أن يكون استبداديَّاً:

في كتاب [بروتاكوراس 337 ق. م] «لأفلاطون» تكلَّم «هيبياس» عن القانون وكأنَّه «استبداد للإنسان»!

وكان «سوفوكل» أيضاً قد قام بتقديم تراجيدياه بعنوان «أنتيكون» والتي قامت على الظلم الممكن لقانون يتطابق مع الحقِّ الطبيعي.

«ديمارات» هو الآخر أكَّد على عدم وجود أنظمة سياسية خالية من القوانين، رغم أنَّها يمكن أن تصبح وسيلة من وسائل القهر يمارسها النظام الاستبداديُّ[2].

يعتمد مفهوم سيادة القانون على تماثل القانون مع الحقّ، فهو لا يعترف سوى بالحقِّ الطبيعيِّ.

ولكنَّ الأنظمة الاستبدادية تقوم بالعمل نفسه، هنا نقع في معضلة كبرى: فلا شيء يمنع سيادة القانون من أن تتحوَّل بدورها إلى كائن مستبد وأن يتحوَّل الطاغية إلى ديمقراطي أصيل، طالما أنَّ إرادة البشر القائمين على الحكم، والذين يدعمونهم، لا المؤسَّسات، هي التي تحدِّد الغايات النهائية التي نبحث عنها من خلال أنشطتنا السياسية، لهذا السبب انتقد كثير من المفكِّرين، وعلى رأسهم «ب. كونستانت» «روسو» بأنَّه قدَّم أسلحة فتَّاكة للنظم الاستبدادية تحت غطاء الإرادة العامَّة في تأسيسها للسيادة الحصرية للقانون[3].

---

[1] «س. شميث» في مقالات متفرقة حول الشرعية الدستورية.

[2] Sinclair, Histoire de la penséepolitiquegrecque, Paris, p. 46.

طرح هذه الفكرة «سنكلير» في كتابه: تاريخ الفكر السياسي اليوناني - باريس 1958 - صفحة 46.

[3] B. Constant, Principes de Politique, edit, Pleiade, p. 1105.

«ب كونستانت»: مبادئ السياسة، ص1105.

==

لم يكن «روسو» وحده الذي تعرَّض للنقد، ولكن تبعه منظرو الديكتاتوريات، وخاصَّة في ظلِّ الحكم النازيِّ، والذين استخدموا نظرية العقد الاجتماعيِّ وطوُّروها لهذه الغاية.

إنَّ تعريف الديمقراطية يأخذ معياراً آخر غير سيادة القانون، فلا حريَّة إذا لم يكن هناك إمكانية الوقوف ضدَّ القانون!

ما القانون سوى أداة من أدوات النظام، فهو لا يستطيع صنعه بنفسه، يجب أن نفهم من هذه المقولة أنَّ القانون هو منظِّم، يقوم بوظيفته كقاعدة معتمدة للجميع، يقول «هوبز»:

- «لا مكان للقانون سوى في جمهورية قائمة»، لا وجود للقانون إذن «قبل» قيام الجمهورية المنَظِّمة!

إنَّ القانون فعل سياسي قبل أن يجمعه المشرِّعون، فهو يخضع لتعاقب أحوال السياسة، إحدى صفات الأنظمة السياسية تتركَّز تحديداً في السؤال:

- من يسنُّ القوانين؟

- مشرِّع واحد أو عدَّة مشرِّعين؟

كلُّ واحدة من هذه الحلول الممكنة تنطوي على بعض من نظريات القانون، بمعنى آخر، ليس الحقُّ الطبيعيُّ سوى تفسير من عدَّة تفسيرات، وطريقة مثل عدَّة طرق في إدراك العلاقات بين القانون والحقِّ، وبين القانون والسياسة!

لا شيء يثبت لنا أنَّه الوحيد الذي يمكن أن يكون صحيحاً، أو أن يكون الأفضل، وذلك بسبب تشبُّه الشرعيِّ الذي يسيء إلى الجواهر الأخرى، على كلِّ حال، ما أن تبدأ حالة استثنائية بالظهور، يفقد القانون القدرة على الفعل، ويترك المكان لهذه الحالة لفرض قوانينها.

هذه الخلاصة تكفي لوضع حدٍّ لدقة ورهافة البناء النظريِّ الخالص!

لقد أهمل «روسو» هذه الحقيقة، فكان خطأه في «العقد الاجتماعي» الذي طالما مالت تفاسيره لصالح الحريَّة، خطأً مريعاً، إذا استُخدِم كملحق ثقافي للاستبداد.

وفي خطاب أمام مجلس النوَّاب بتاريخ [10 آذار عام 1820] صرَّح «ب. كونستانت» يقول: «لقد ذكر السيِّد وزير الخارجية «روسو»! ولكنَّنا في كلِّ مرَّة نريد اقتراح قوانين ضدَّ الحريَّة نعتمد على سلطة «روسو» هذه!»

حول عموميَّة القانون

بقي أن نتفحَّص النقطة الحاسمة في علاقة النظام بالقانون:

- بأيِّ معنى يكون القانون عامًّا؟

مرَّة ثانية نعود إلى «روسو» الذي يرى القانون عاماً عبر الإرادة التي أوجدته، والموضوع الذي يحتويه[1].

من الواضح أنَّ القانون كأداة بيد النظام العامِّ لا يتدخَّل في السلوكيَّات الخاصَّة كما هي، ولكنَّه يفرض نفسه فقط على العلاقات مع الأفراد كأعضاء مرتبطين بالجماعة.

لقد كان «روسو» مصيباً حول هذه النقطة!

مع هذا فهو يضيف إنَّ القانون يتطلَّب من كلِّ فرد في هذه المجموعة المشاركة في ترسيخه تحت ظلِّ الإرادة العامَّة، مما يشير إلى أنه ليس هناك من شخصية خاصَّة، حتَّى لو كانت تتقلَّد أعلى المراتب الحكومية تستطيع صنع قانون، ولكنَّها يمكن أن تصدر مرسوماً في الحالات التي تراها مناسبة! مع هذا فالمسألة لم تحلّ بعد:

- هل المرسوم إجراء تشريعي أم لا بالنسبة للنظام؟

- ما الذي يحلُّ بالحكم القضائيِّ في هذه الحالة؟ ألا يفقد معناه؟

أخيراً، ومن وجهة نظر السياسة كظاهرة، وحسب المنظور التشريعيِّ يظلُّ هذا المظهر الأخير في نظرية «روسو» موضوع جدل، أي أنَّ هذه النظرية مجرَّد نظرية كغيرها، لم تحلل القانون تحليلاً نظرياً.

إذ نتبنَّى موقف «روسو»، سيكون كلُّ خرق للقانون عبثاً لا طائل منه، طالما أنَّنا نقع في تناقض مع أنفسنا.

---

[1] «روسو»: العقد الاجتماعيّ، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

ومن جهة ثانية لا يوجد قانون ظالم، أو غير عادل أو سيء، لأنَّه لا يوجد أحد ظالم أو غير عادل أو سيء تجاه نفسه!

حين لا تتمكّن الشرعيَّة من خداع ضرورات السياسة أو التلاعب معها لا يتبقّى لها سوى المهارة اللُّغوية للإحاطة بنظرية القانون كتعبير عن الإرادة العامَّة، وذلك بتدشين المقاييس التشريعية الأخرى، وإعطائها أسماء مثل مرسوم بقانون مثلاً!

إذا تركنا جانباً الوفاق اللُّغويَّ للمفردات، والخصوصيات التشريعيَّة للأنظمة دون اعتبار سوى لطبيعة القانون سنرى أنَّه ذو صفة عامَّة من خلال أهدافه، لا من حيث مبدأه، بصيغة أخرى:

بادئ ذي بدء لا يفرض القانون اتِّفاقاً ضمنيَّاً أو مستتراً بين أعضاء الجماعة لكي يصبح نافذاً، بل يستمدُّ شرعيته في النفاذ من كون موضوعه العامِّ هو الذي يفترض هذه الشرعية!

كانت مسألة المساواة منذ القدم تمثِّل إحدى اهتمامات المشرِّعين اليونان في فكرهم السياسي، إذ طُرحت بكلِّ حدَّة ونفاذ بصيرة، حتَّى أنَّ الفلسفات السياسية التالية لم تضف شيئاً من العناصر الجديدة إليها: لقد وجدت بعض العبارات المبتكرة الموفَّقة فقط!

سوف لن نعترض على أنَّ مفهوم المساواة أخذ فيما بعد، تحت تأثير الأيديولوجيات والتنافسات الحزبيَّة معان أخرى، حتَّى أصبح مساويَّاً للديمقراطية!

مع هذا يبدو أنَّ هذه الصيغة لم تصف النظام السياسيَّ، بل النظام الشرعيَّ منه، وبدقة أكبر وصفت موقع المواطنين أمام القانون.

فهم جميعاً متساوون أمامه بغض النظر عن الفروقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. والفروقات الأخرى التي تفصلهم عن بعض[1].

لقد كان القانون واحد أكان عادلاً أم لا بالنسبة للجميع، بهذا المعنى كان عاماً وشاملاً.

ولكنَّ هذا كلُّه لا يعني أنَّ القانون لم يقرّ عدم المساواة، أو الأنظمة المختلفة ولكنَّه يعني فقط أنَّ كلَّ مواطن لسبب أو لآخر، يدخل في فئة معينة عبر القانون يستفيد من ميِّزاته.

[1] Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnése, liv, II, chap. 37

«تيوسيديد»: تاريخ حرب البيلوبونيز ـ الكتاب الثاني ـ الفصل 37.

كان هناك قانون يضفي على «المنفيين» و«المعتقلين» و«ضحايا الحرب» بعض المزايا لصالحهم، إذن بطريقة أخرى كان هناك عدم مساواة بالنسبة للمواطنين الآخرين، إلا أنَّ هذا القانون ظلَّ عاماً لأنَّه يشمل جميع المواطنين على مختلف فئاتهم.

في فرنسا أيضاً هناك قانون محاكم عسكرية، تتفرَّع عنها محكمة خاصَّة، ولكنَّ هذه المحكمة لا تلغي المساواة أمام القانون طالما أنَّ كلَّ مواطن ما يزال عسكرياً يتبع لهذه السلطة القضائية.

هناك حالة من الإرباك في المساواة أمام القانون، مع مبدأ المساواة الاجتماعية، هذه الحالة تشبه إلى حدٍّ كبير الأفكار الرومانسية التي تنكر الفرق بين الأنواع باسم «السويَّة المثالية» في زيِّها الموحَّد، والتي تقف في مواجهة طبيعة المجتمع، إنَّ «ميستر» هو الذي أعطى المساواة أمام القانون كحالة عامة من خلال موضوعه التعريف الأكثر دقة ومهارة:

- «إنَّ القانون العادل ليس هو القانون النافذ على الجميع، بل هو القانون الذي صُنع من أجل الجميع، إنَّ نفاذه على هذا الفرد أو ذاك مجرَّد صدفة لا تعني شيئاً[1]».

لم نحط بعد بمسألة المؤسَّسة بشكل عام، لا لأنَّها ليست بذات أهمية في بنية النظام [فهي كذلك فعلاً]، ولكن لأنَّ هذا الجهد هو محاولة لفهم جوهر السياسة كظاهرة، لا بحث، أو مختصر للعلم السياسي، إنَّ فكرة المؤسَّسة تضعنا أمام بعض المشاكل الخاصَّة، ومع هذا، سنردِّد فيما يتعلَّق بالشيء الأساسي ما كنَّا قلناه بصدد القانون، خاصَّة حول الصفة التوافقية المصطنعة، الإرادية التقديرية لهذا الشكل، ولكن:

- أليس القانون نوعاً من أنواع المؤسَّسة؟

إذا درسنا فكرة القانون كأفضلية لدينا فذاك لأنَّنا نعتقد أنَّها جديرة بالنقاش حول الأشكال السياسية للنظام، ولأنَّ أكثر الفلسفات السياسية تعود إليها باستمرار، وكأنَّها المركز المفضَّل لمشاكل النظام.

---

[1] Maistre, «Les Soirées de Saint- Pétersbourg», Oeuvres Complétes, Paris- Lyon.1924, t. IV. «Premier Entretien», p.20.

«ميستر»: ليالي «سان بطرسبورغ» - الأعمال الكاملة - باريس - ليون 1924 - الحوار الأول - ص20.

على كل حال ستكون لدينا الفرصة للعودة بطريقة غير مباشرة إلى فكرة المؤسَّسة في حديثنا عن موضوع السلطة والحكومة، ذلك الموضوع الذي، وإن كان يطرح مشاكلاً مختلفة صدفتنا فيما مضي، إلاَّ أنَّه يضطرنا إلى دراسة غير مباشرة على الأقلِّ للمؤسَّسة، طالما أنَّ الحكومة نفسها، هي أيضاً مؤسَّسة!

السلطة

كنَّا قد رأينا في حديثنا حول فكرة «القدرة» أنَّ القيادة على الرغم من أنَّها تتركَّز «مفهومياً» في إرادة تقديرية، سيادية، لا تستمدُّ كلَّ قواها من ذاتها، ولا من الخصائص الشخصية وحدها للفرد الذي يدعمها!

إذا حدث لهذه القيادة، وهو قليلاً ما يحدث في بعض الظروف، أن لا تتمكَّن من الاعتماد على قبول أو موافقة المجموع العامِّ تقريباً للشعب، ستجد أنَّه لم يتبقَّ لها وسيلة كمصدر للحكم سوى العنف والإرهاب كممارسة، إلاَّ إذا كانت تستطيع الاعتماد على حماية غير مباشرة، ولكنَّها فعَّالة لقوَّة بلد أجنبي، بشكل عام، لا تستقرُّ القيادة إذا لم تكن جذورها عميقة في أعماق المجتمع الذي تقوده، لأنَّه دون هذا الشرط سوف لن تكون سوى قوَّة تدور في الفراغ تقريباً، طيلة الفترة التي تتمكَّن فيها من الاستمرار في التشبُّث بالسلطة.

هذا يعني أنَّ القوَّة إذ تشكِّل النظام الاجتماعيَّ من خلال قراراتها أو القوانين أو المؤسَّسات الأخرى بإعادة نفس الطريقة التي فرضت فيها طاعتها وشكل النظام، فإنَّ هذه الوسائل إمَّا أن تحيي، وتبعث الروح في السلطة، وإمَّا أن تقضي عليها!

من حالة الوفاق والرضى إلى السلطة تكون العلاقة بينهما غير مباشرة، فهي تعبر عن مختلف الطبقات الاجتماعية، وتأخذ مظاهر مختلفة حسب المجموعات التي تكوِّن المجتمع.

بعض هذه المجموعات تلتزم بحدود الطاعة، بينما يتبع بعضها الآخر التعاليم النقدية للمعارضة، والقسم الثالث يكتفي بالمشاركة الوجدانية والاستحسان، بمعنى آخر، إذا كانت القيادة بحاجة للموافقة الضمنية لجميع أفراد المجموعة، فهي بحاجة أيضاً للدعم الأكثر مباشرة وللمشاركة الفعَّالة لبعض الطبقات الاجتماعية المؤمنة بعدالة قضيَّتها وسلامة الاتِّجاه في سياستها.

تأخذ العلاقة بين القيادة والطاعة في هذه الحالة الأخيرة ضمن النظام مظهراً مختلفاً عن ذاك الذي تفحّصناه سابقاً، فهو قد فقد صفاته العامّة والحيادية للقانون، ولكنّه ازداد حماسة واندفاعاً لدى المؤيّدين والمتاصرين، وقبولاً أيديولوجياً يصاحبه دعم مختلف المجموعات!

هذا الشكل من العلاقة محدَّد أيضاً من أجل النظام والقانون، لأنّه يمثّل أحد شروط

الاستقرار وثبات النظام، زد على ذلك أنّه بفضل هذه العلاقة الجديدة يأخذ مفهوم القيادة والطاعة شكلاً آخر:

تكرّس الطاعة التلاحم والتآلف، في حين تتحوّل القيادة إلى سلطة!

تحتلُّ فكرة السلطة في أيامنا موقع الصدارة في فكرنا السياسيّ، حيث يحاول كثير من الكتّاب فهم السياسة من خلالها[1].

يعود الفضل الأكبر لهذا الاتّجاه الجديد لتوضيحه بإمكانيّة فهم هذا المفهوم بالمعنى الضيق وهو الحكومة، أو السلطة العامّة، أي مجموعة الأجهزة الحكومية [السلطة التنفيذية، التشريعية، القضائية، الهيكل الكبير للدولة، الإدارة]، وبالمعنى الواسع كون هذا المفهوم يشكّل القدرة لرسم الحدود اللّاواضحة والمتنوّعة التي تمارس سيطرتها السياسية على الجماعة، سنتوقّف بشكل خاص عند هذا النوع الثاني من القيادة لاعتماده على طبقة أو عدّة طبقات اجتماعية.

لا يأخذ كلُّ الأعضاء أو المجموعات الاجتماعية نفس النوع من العلاقة مع القيادة، فالبعض منها يقف على مسافة ما من هذه القيادة، والبعض الآخر يساندها بشكل مباشر، بينما الفئة الثالثة «تتحمّلها» تقريباً لأسباب أيديولوجية أو نفعية أو لأسباب أخرى.

يتعلّق النظام الخاصُّ للجماعة إذن في غالبيته بالطبقات الاجتماعيّة التي تعتمد القيادة عليها، ومن هنا يأتي اختلاف الأنظمة:

[أوتوقراطية، إقطاعية، أريستوقراطية، شعبية.. الخ]، هذه الأنظمة ترتكز إمّا على الطبقة الأكثر عدداً في المجتمع، أو على الطبقة الأكثر ديناميكية، أو على تلك الأفضل تنظيماً [الفلاحية، البروليتاريا، الكهنوتية، البورجوازية، العسكرية، وحتّى

[1] هناك مثلاً «بيردو» في كتابه: السلطة السياسية والدولة ـ باريس 1943، وأيضاً «فيريرو» بكتاب: السلطة، العبقريات اللامرئية للمدينة ـ باريس 1945 وأيضاً «جوفنيل»: حول السلطة ـ جنيف 1947.
وأخيراً «بوز» في مؤلّفه: فلسفة السلطة ـ باريس 1948.

طبقة الموظفين في نظام بيروقراطي]، ولكن على الأغلب تعتمد السلطة على مجموعة من الطبقات بنفس الوقت، تلك الطبقات التي ترتبط مصالحها بالنظام.

إن الغالبية الانتخابية أقلُّ أهميَّة من هذه العلاقة الواضحة التي تربط النظام ببعض فئات الشعب، حيث أنَّ للقيادة مصلحة كبرى في المحافظة دائماً على نفس الدعم والمساندة مع احتمال توسيع دائرة هذا الدعم قدر المستطاع، لأنَّ استقرارها هو بمثابة ثمن لهذا الدعم.

إذا اعتمدت القيادة على الفئات المختلفة حسب الظروف والصدف العابرة، خاصَّة إذا اضطرت أن تلعب دور «الفتنة» بين هذه الفئات، فإنَّ موقفها هذا لا يعبر عن فطنة أو دراية بل عن ضعف وسوء إدارة، لأنَّها بهذه الطريقة وعلى الرغم من المثل المأثور «فرِّق تسد»، تخاطر باستبعاد سلطتها عبر هذه المواقف التي لا تنتهي من الشبهة والتلوُّث، باختصار، هذا الشكل من الإجراءات إشارة على زوال النظام وغروب شمسه.

لا شكَّ أن قيادة قويَّة وواثقة من قدرتها تنجح في إقامة التوازن للمصالح المتضاربة، لأنَّ دعائمها الاجتماعية راسخة وثابتة، شريطة ألا تتحوَّل إلى سجينة لأهوائها ورغبات مناصريها.

كلُّ نظام عام، حتَّى النظام الذي يدَّعي المساواة يتضمَّن بالضرورة، بصورة أو بأخرى امتيازات واستثناءات وحصانات إذ أنَّه من غير العدل أيضاً إلا تؤكِّد الطبقات التي تدعم هذا النظام سيطرتها الضمنية من خلال ديناميكية مشاريعها!

قبل البدء بالمضيِّ قدماً في التحليل، يتوجَّب علينا الإشارة إلى ملاحظتين:

الأولى: هي أنَّ الطبقات المهيمنة التي تعضد القيادة لا تتبع للسلطة، بل ما نريد قوله هو أنَّه لا توجد سلطة لا تستند على قاعدة اجتماعية، وأنَّ القيادة تتمتَّع بالسلطة لامتلاكها توازناً كهذا، بمعنى آخر، تمثِّل القيادة طبقة أو عدَّة طبقات اجتماعية دون أن تتمكَّن هذه الطبقات من فرض تأثيرها بوضوح على قرارات السلطة، في جميع الأحوال، تتبع هذه السلطة «تناسخ» الطبقات التي تساندها: فهي ديناميكية إذا ما كانت الطبقات كذلك، وهي مزعزعة الأركان في حال أنَّ هذه الطبقات بدأت تفقد جدارتها في إثبات وجودها.

لا يستطيع النظام الاحتفاظ بمكانته إلاَّ إذا عرف كيف يدير عملية الانتقال بين الطبقات التي تتداعى، والأخرى في طور النهوض والتقدُّم، وذلك بالتأقلم مع الشروط الجديدة، وخلق شروط أخرى مقبولة من قِبل القوى الصاعدة.

إذا تشبَّثت القيادة بالاعتماد حصرياً على دعائمها التقليدية، ولم تستطع الحصول على تأييد القدرة الاجتماعية التي تتكوَّن حديثاً، فالتحوُّل سيتمُّ، ولكن عن طريق الثورة!

إنَّ إمكانيات القيادة تتنوَّع إذن حسب المهام التي تفرضها الحياة نفسها والتي تحرِّك الفئات الشعبية في مساندتها لها. بهذا المعنى تأخذ السلطة مظهرها من خلال الطريقة التي تندمج فيها في النسيج الاجتماعي.

يبدو الآن أن تعريف النظام يتمُّ بشكل أفضل عبر شكل السلطة من خلال الترتيب التقنيِّ للمؤسسات. هذا الترتيب يمكن إدراكه تقنيًّا [يكفي أن نتذكر مثال الدستور الديمقراطيِّ الذي وضعه فايمر][1]، وهو يظلُّ بلا قيمة إذا لم يستجب لتطلُّعات الطبقات الاجتماعية المهيمنة.

واهمٌ من يعتقد أنَّ الترتيب التقنيَّ للمؤسَّسات ذو فاعلية بذاته، أو بمثاليته الخاصَّة، فهو عامَّة لا يصمد أمام اختفاء صانعه مهما كان لشخصيته من مزايا، إذا لم يتمكَّن نظامه من مدِّ جذوره القوية في المجتمع!

من السهولة بمكان القول إنَّ تحليل الإنشاء الماديِّ للسلطة في كلِّ مجتمع تاريخي ليس هنا، فهو عمل عالم الاجتماع الذي يرى فيه علماً وضعياً لا منهجيًّا.

نلاحظ أنَّ الشيء الأهمَّ بالنسبة للقيادة هو إيجاد قاعدة اجتماعية قويَّة تستند عليها، من وجهة النظر هذه لا ننكر الدور الرئيسيَّ ولكنَّه ليس الوحيد للقوى الاقتصادية! ولأنَّ السياسة جوهر مستقل مثل الاقتصاد، فهي لا تُدْرك في التحليل الأخير من خلاله. إنَّ طبيعة هذا العمل تمنعنا من اتِّخاذ موقف في نزاع النظريات السياسية التي تدَّعي كلُّ واحدة منها سيطرة طبقة أو فئة اجتماعية على القرار في صنع التاريخ.

- أيترتَّب على القيادة الاعتماد فقط على البروليتاريا أو البرجوازية؟

- ثم هل تمتلك طبقة اجتماعية تفوُّقاً أخلاقياً أو تاريخياً أو ميتافيزيقياً على الطبقات الأخرى؟

هذا النوع من الأسئلة غريب على علم الظواهر والمنهج البرهانيِّ: إنَّه ينبع من تبرير محض في الإجابة عليه!

---

[1] «فايمر»: هو المشرِّع الألماني الذي صاغ دستور 1919، والذي أصبحت ألمانيا بموجبه جمهورية سمِّيت [جمهورية فايمر].

من منظور علم الظواهر للسياسة يمكن تعريف النصير تحديداً من خلال مطالبته المبرَّرة أو غير المبرَّرة بسيطرة طبقة على أخرى فيما يتعلق بفئة أو مجموعة اجتماعية، شريطة أن تعي قدرتها، وتنجح في إظهار هذه القدرة، يمكن أن تلعب دور الداعم للسلطة، فهي بهذا تشارك عملياً فيها.

سياسياً تظلُّ هذه القدرة العامل الحاسم، وما التبريرات الأخلاقيّة والتاريخيَّة والميتافيزيقيَّة - في هذا المنظور- سوى استدلال زائف!

ولكنَّ دور هذه التبريرات لا يفقد مكانه في التحليل، بل على العكس، يجب على علم الظواهر السياسية أن يضعها في الحسبان، مثلها مثل النشاط السياسيِّ نفسه، وأن يأخذ بدورها في شرحه للنظام طالما أنَّها تساهم في بنائه عبر مركز السلطة!

يترتَّب على تحليل مفهوم السلطة بادئ ذي بدء أن يدرك غموضه وإبهامه، فالسلطة مجموعة مُشْتركة عصيَّة على الفهم بسبب غياب أنظمة داخلية ثابتة، واستحالة تحديد محتواها، والنقاط التي تشير إلى علاقاتها مع مفهوم [القيادة والطاعة].

هناك أيضاً المجهول الكبير، والذي لا شكل له، والذي يجمِّد الإرادات المنتشرة والموزَّعة في جسم الكيان السياسيِّ، ويحرِّف فكر القيادة عن مساره، وهو المجهول الذي نصدفه بشكل عام في كلِّ مكان يسيطر فيه الإنسان على الإنسان، لا عن طريق الخوف والقوَّة الجسمية فحسب، ولكن أيضاً عن طريق الاضطهاد الأيديولوجيِّ والروحيِّ عبر وسائل الإعلام والثقافة[1]، والتأثيرات البسيطة حتَّى الوصول إلى الأشكال المختلفة لقهر الفكر والجسم معاً.

هذا يعني أنَّ الكائن المجهول، والذي لا شكل له، يستمدُّ وجوده من العلاقة بين حالتيْ التفوق والضعف، ولكنَّ هذا الضعف نراه يتستَّر على الدوام خلف أوهام التلاحم والتعاون وحسن الخلق!

في جميع الأحوال، ومهما يكن نوع المجتمع السياسيُّ، فالسلطة تجد نفسها مضطرة للتخلِّي عن جماهيرها، والوقوف في وجوهنا بلحظة ما:

- «لا يمكن فهم السلطة، وهذا سرُّ قوتها[2]»!

---

[1] تكرِّس اللُّغة العاميَّة هذه الظاهرة بتحويلها الصحافة المحكية والمكتوبة إلى شكل من أشكال السلطة.

[2] «آلان»: السياسية - صفحة 204 Alain, Politique, p. 204.

يمكـن للقاعـدة الاجتماعيـة الـتي ترتكـز الـسلطة عليهـا أن تتحـوَّل مـع تطـوُّر المجتمع، ولكـن السلطة نفسها ليست عرضية تاريخية: فهي مرتبطة بوجود القيادة، إذن من العبث أن نتساءل لماذا توجد سلطة بدل أن نقول:

- لماذا يوجد المجتمع نفسه، و
- لماذا توجد الحياة.. أيضاً؟

هكذا يجب أن نفهم السلطة!

هي تأخذ في كلِّ مرَّة المعنى الذي يعطيها إياه البشر، مما يعني أنَّها تساهم بجزء في تحديد قدرنا الاجتماعيِّ!

يمكن أن نحلم بمجتمع يتجاوز كلَّ أنواع السلطة، ولكن هل يمكن لهذا الحلم أن ينطبق مع الواقع؟

يجد هذا الحلم صداه في فكرة أنَّ البشر مصنوعون عامَّة من مادَّة «القدريَّة»: وهي قوَّة مؤذية شريرة، من هنا يأتي الحكم المسبق بأنَّ السلطة أحد أسباب الشقاء البشريِّ، فهي إذن سيئة بطبيعتها!

لا أحد يستطيع الاعتراض على أنَّ باستطاعة السلطة تكدير صفو المجتمع بسلوكها الطائش، وطموحاتها اللّا مسؤولة، وإسرافها في استخدامها القوَّة، ولكن يجب أن نعترف بالمقابل أيضاً بأنَّ هذا المجتمع نفسه سيصبح بائساً، وسيقع في هوَّة الضعف والخطورة ما أن تفقد السلطة زمام السيطرة والقوَّة في إقرار النظام، وسيصبح عرضة لانتهاكات الجماعات المتطرفة! في هذه الحالة التي يشعر فيها المجتمع بعدم الأمان، سوف يبحث عن طريقة ما في العنف، سواء أكان ثورياً أو غيره، وذلك لكي يقنع نفسه بالقدرة على الفعل، بانتظار وصول السلطة التي سوف تعيد بناء النظام المفقود، باختصار: بائس هو المجتمع الذي تصبح فيه السلطة عرضة لفقدان التوازن، والتي تفقد فيها الثقة بنفسها، أو بمن يحيط بها على السواء!

السلطة والذنب

تعني الثقة هنا الوعيُ الحسن!

ما إن «يندسُّ» الشعور بالذنب الميتافيزيقيِّ في السلطة، ويتسرَّب في أعضاء الطبقة التي تساندها حتَّى تجد الجماعة نفسها في حالة الاضطراب والتمزُّق بسبب تردُّد هذه السلطة وسوء أفعالها ولأنَّ الأشكال الخاصَّة بالنظام والعقلية التي تديره تصبح غير عادلة.

يعود هذا النوع من الذنب عامَّة إلى الفلسفة الكونيَّة والإنسانية النافية للتعدُّدية السياسيَّة، تحت ذريعة أنَّ سيء من الناحيتين الأخلاقية والعقلانية، ولا يمكن السيطرة عليه حين نبدأ بالشكِّ في كلِّ مظهر للخطأ.

شئنا أم أبينا، هناك عدم مساواة حتميَّة، ليس فقط بين الحضارات المتتابعة، ولكن أيضاً في الحضارة المعاصرة، ذلك لأنَّ كلَّ واحدة من هذه الحضارات له ماض تاريخي مختلف، وتستند كلُّ واحدة منها إلى مفاهيم مغايرة للأخرى حول العالم.

إذن من الغرابة بمكان النظر بازدراء إلى الحضارات الأخرى تحت مسمًّى «التفوُّق الحضاريِّ»، ونجاح إحداها بتحقيق التقدُّم على الأخرى [لأنَّه لا شيء يسمح لنا بالحكم بأنَّ الحضارة التقنية مثلاً أفضل من حضارة التأمُّل الفكريِّ].

إنَّ الذنب الذي نناقشه هنا ليس هو نفسه الذي يدينه الأخلاقيُّون والذي يأخذ صفات إعلامية أو تربوية، ويشكُّ بحسن نيَّة المبادرات المستقبلية السياسيَّة باسم الوعيِ الأخلاقيِّ، أو يكتشف خلف كلِّ خطأ في التوقُّع خطأً أخلاقياً.

تلك أفعال تقوم بها الحروب الصغيرة التي لا عمل لها سوى إخفاء العلاقة الحقيقيَّة بين السياسة والأخلاق.

- أليس صحيحاً أنَّ الصفحات الأكثر إشراقاً في التاريخ من الناحية السياسيَّة هي الصفحات الأكثر ألماً وقسوة من وجهة نظر أخلاقيَّة؟

لا يوجد هناك مقياس مشترك بين الجرائم المرتكبة إبَّان الثورة الفرنسية، والآثام التي قامت بها الملكيَّة، ومع هذا تظلُّ إحدى المرحلتين تتمتَّع بثقل وكثافة نوعيَّة سياسيَّة أكبر بكثير من الأخرى.

لا يتعلَّق الأمر أيضاً بأن نضع في نفس المستوى كلَّ أشكال النظام، فلا يوجد هناك نظام منزَّه من الأخطاء، وإلَّا لاستطعنا أن نلحق السياسة بالأخلاق، ومع هذا نجد أنَّ هناك نظاماً أكثر ظلماً وسوءاً من الآخر، إذن من الطبيعيِّ أن يكون دائماً خلاف في الرؤيا بين أفراد الجماعة الواحدة حول نظرتهم إلى النظام الذي يحكمهم، وحول رفضهم أو قبولهم لطريقة هذا الحكم!

إنَّ الذنب الذي يهدم الثقة السياسية هو من طبيعة أخرى، فهو يستخدم بشكل متناقض فكرة السياسة كشَرٍّ أساسيٍّ لغايات حزبيَّة خاصَّة تحت غطاء «دونيَّة ميتافيزيقيَّة» وذنب جماعي، إنَّ السلطة التي تعتمد على هؤلاء الذين يستخدمون «فكرة السياسة كشرٍّ» سرعان ما تجد نفسها أمام مصيرها، ألا وهو انهيارها الأكيد!.

تتمثَّل الطامة الكبرى في وقوعها بفخِّ الاعتقاد بأنَّها، والطبقة أو الطبقات التي تساندها «مذنبة» بحقِّ الطبقات الأخرى، ومن ثمَّ بحقّ النظام آخر!

إنَّ «البراءة» ليست مفهوماً سياسياً رغم استخدامها من قِبَل السياسة، إذ أنَّه ما أن تشعر طبقة بالذنب حتَّى تبدأ بفقدان قوَّتها، وقبولها بموقع الضعف.

هذه المقولة السياسيَّة كانت قد نوقشت في كتِّيب نعزوه إلى «إكسينوفون» بعنوان: «جمهوريَّة الأثينيين»، قام فيه بتمجيد الديمقراطية بهذه العبارة:

ـ «يمكن أن لا نقدِّر الأثينيين أو نحترمهم لتبنيِّهم مثل هذا النظام الذي يؤثر المصلحة على الفضيلة والحكمة، ولكن هذا هو مزاجهم، وفكرهم في نهاية الأمر.

من الممكن أن لا تكون الحكومة القائمة على مثل هذه المؤسَّسات هي الأفضل، ولكنَّها الأقدر على التمسُّك بالديموقراطيَّة، فما يريده الشعب ليس هي «الدولة» الأحسن حكماً، ولكنَّها «الدولة» الحرَّة في قراراتها والمحترمة من قِبَل الجميع! أنْ تكون القوانين سيئة فهذا الأمر آخر ما تفكِّر به، لأنَّ ما ترونه كحكومة سيئة، هو ما يمنحها القوَّة والحريَّة[1]».

---

[1] «إكسينوفون» في الترجمة التي قدَّمها «ب. شامبري» لأعماله في المجموعة الكلاسيكية «كارينييه»:
==

خلف هذا المظهر الصلف كما يبدو، يوضّح النصُّ نقطة جوهريَّة للظاهرة السياسيَّة، طالما حاولت النظريَّات التبريريَّة، والفلسفات التقدميَّة للتاريخ كشف كنهها:

- إنَّ إرادة القوَّة للسلطة هي بمثابة «غريزة» لحفظ المجتمع!

تلك هي الصفة الأساسيَّة والأوليَّة لها، المرتبة الثانية حين تشارك في التطوُّر العامِّ للفكر والحضارة، إذ تقوم السلطة بلعب الدور الثقافيِّ والأخلاقيِّ، أو دور المؤسَّسة المثالية.

إنَّ هدفها الأول هو الحماية: الحفاظ على الجماعة، وتجنُّبها الويلات والمآسي!

ليس من الضروريِّ إعادة شرح أنَّ «الدولة» الأكثر جدارة سياسيَّاً ليست هي الأفضل أخلاقياً بالضرورة، ولكنَّها «الدولة» الحريصة على التأمين الفوريِّ لأمن الجماعة.

تبعاً للظروف التاريخيَّة يمكن للنخبة الأيديولوجيَّة، والفكر الخاصِّ بالجماعة، للملكيَّة والجمهوريَّة على السواء أيضاً القيام بهذه المهمَّة، إنَّه الغباء بكل بساطة، ذلك الذي يقودنا إلى الاعتقاد أنَّ نظاماً محدَّداً بعينه [أريستوقراطيٌّ، شعبيٌّ، ديكتاتوريٌّ، أو نظام آخر] هو وحده الذي يمتلك القدرة على الإدارة الحسنة للبلاد!

هناك الكثير من الأحداث اللَّامتوقَّعة والطارئة، والضرورات والتطوُّرات ما يجب مواجهتها، وما الحلول التي نطرحها سوى تلك التي تقدِّمها السلطة، أو شكل النظام من مهارات وجدارة على قدر المستطاع، إذ لا يوجد دوائر «معجزة» في تلك المحالات رغم ادِّعاءات والخيالات الوهميَّة لفلاسفة التاريخ. ما تبقَّى هو أنَّ الاختلافات والصراعات لا تقوم سوى بدعم القدرة النسبيَّة لكلِّ شكل من أشكال النظام.

منذ أن بدأ البشر يفكِّرون في مفهوم السلطة كي يدركوا جوهرها، لم يتوَّصلوا سوى إلى نفس النتيجة:

لا تغيِّر السلطة من طبيعتها عبر التاريخ مهما كانت النظرية التي تتَّخذها، والبشر الذين يخدمون قضيَّتها!

ترجع خيبة الأمل لدى «الرومانسيين» ومناصري التقدُّم إلى وقوع السلطة الجديدة في نفس سلوكيات وعادات السلطة التي أزاحتها، وتحوُّلها إلى سلطة «رجعية» بعد أن تتلاشى نشوة الانتصار، وعودة الفكر إلى نفسه!

جمهورية الأثينيين، الفصل الأول، صفحة 511.

لطالما قام البشر باستبدال الأنظمة، وتغيير الشخصيات القائمة عليها، وتشييد أنظمة جديدة، وإضفاء نماذج أخرى على النشاط العمليّ، ومع هذا فالنظام حتَّى لو كان ثوريّاً نراه يستخدم نفس الوسائل والمناهج التي يستخدمها الآخرون لتثبيت سلطتهم وتعزيزها.

يكفي أن نقارن الإجراءات التي قام بها إمبراطوريو المسيحيَّة مع تلك التي قام بها أسلافهم لكي نقتنع بما قلناه، رغم أنَّ المسيحية هي من قامت من وجهة نظر روحيَّة بالتغيير الجوهريِّ للبشريَّة!

ومع هذا، يظلُّ السؤال قائماً:

- بمَ اختلفت سلطة البابوات الدنيويَّة عن سلطة الملوك؟

- وما اختلاف سلطة الأمراء البروتستانت، و«كالفان[1]» عن السلطات الأخرى؟!

لا يستطيع قارئ إعلانات «لينين»، ولا المؤرِّخون لعمله خلال فترة توليه حكم روسية سوى كتابة الملاحظة:

- نقرأ ونرى الشيء نفسه!

إنَّ العلامة تتغيَّر، ولكنَّ البضاعة هي نفسها!

- كيف يمكن أن تكون الأشياء على غير ما هي عليه؟

لا تهمُّ كثيراً نوعيَّة النظام، فهو بحاجة إلى جيش، وشرطة ودبلوماسية وإدارة، حتَّى لو كانت بدائية!

إنَّ من يريد أن يعمل في الفنِّ يحتاج إلى الألوان والكلمات والصوت، إذ يمكن للتقنية أن تتنوَّع، ولكن ما يعني وجود الرسَّام الذي لا يرسم؟

وكذلك حال التقنية الماليَّة في حال تصوُّرها لمختلف الوسائل لجبي الضرائب، بيد أنَّها لن تتمكَّن من إلغائها، ولا إقامة التوازن الضروريِّ بين الدخل والمصاريف.

من الممكن إعادة بناء المؤسَّسة العسكرية ونظام الشرطة بطريقة مبتكرة، لا إلغاء المؤسَّسة العسكرية ونظام الشرطة لأنَّه يجب الحفاظ على النظام العامِّ وأمن المجموعة.

يمكن أن نتصوَّر إلغاء مهنة الشرطيِّ كوظيفة ومحو اسم الشرطة من دفاتر «الدولة»، ولكنَّ المهمَّة التي يقوم بها الشرطيُّ ستظلُّ كما هي!

---

[1] «كالفان»: هو مؤسِّس مذهب لاهوتي بروتستنتي.

من الحماقة إذن الاعتقاد بأنّنا بإلغائنا المؤسَّسة العسكرية نكون قد أزلنا حالة العداء أو إمكانية الحرب من حياتنا، باختصار إنَّ دوام السلطة وثباتها ناتج من طبيعة المهمَّات والمشاكل السياسيَّة التي تتعلَّق هي الأخرى بالطبيعة البشريَّة!

في الخاتمة يمكن تصوُّر نماذج أخرى للتحكُّم والخشية والدعاية ولكنَّنا لا نستطيع تجريد السلطة من وسائلها العملية!

- أيوجد، أو بالأحرى هل يمكن أن يوجد نظام لا يسيء استعماله السلطة؟

من العبث الاعتقاد بإمكانيَّة اختزال النظام إلى حالة العدم من منع البشر من تصوُّرهم بلا انقطاع لحكومة أفضل، الحقيقة أنَّ كلَّ جيل يعتقد بقدرته على فعل «الأفضل» في السياسة:

- الحبُّ هو أيضاً جديد في شخص كلِّ محبّ!

تتَّخذ السلطة شكلاً عدائياً من «المؤسَّساتية» في اعتمادها كقوَّة على طبقة أو عدَّة طبقات اجتماعية، أو على الجماهير العريضة للناخبين، وتفرض نفسها بكلِّ فظاظة وخشونة عبر الفعل!

- كيف يمكننا مثلاً أن ننظِّم القوَّة التي تستند على [90٪ بنعم] من أصوات الناخبين لصالح السلطة؟

لا يتبقَّى في هذه الحالة للمعارض سوى الغضب والهياج، أو كظم غيظه، أو أن يجد وسائل تساعده في تحويل الإرادة المبعثرة التي تشكِّل قدرة النظام لصالحه.

أخيراً لا بدَّ من ملاحظة أنَّه، ولأسباب من الصعب تحليلها، يمكن للسلطة أن تتفلَّت فجأة من شباك ممثِّليها، ذلك لأنَّها في حالة تحوُّل وتبدُّل مستمر!

تشير هذه التغييرات المفاجئة أفضل من الاعتبارات السابقة، كم هي حقيقة مظلمة، كثيفة، هذه السلطة خاصة في بعض المراحل التي يكون فيها من المستحيل عليها تقريباً ابتلاع كثافة وطاقة الغرائز والغرور وحمَّى التناقضات التي تحرِّكها.

إنَّها تحرف المنطق عن مساره، فهي إذن غير مسؤولة، تنزع الثقة بسرعة كما أعطتها منذ لحظات، وتعكِّر ليالي التاريخ الذي يهزُّ رأسه هازئاً من فلاسفته ومنظِّريه المبدعين!

الفصل الخامس

الأوليَّة الثانية:

[الخاصُّ والعامُّ]

خلال تحليلنا للأوليَّة السابقة شاهدنا وجود أشكال مختلفة تدور في فلك مفهوم القيادة والطاعة ليست سياسية: [رئيس عصابة، مدير مشروع]، كما تعرَّفنا على أنماط أخرى للطاعة غير السياسية في صورة طاعة [أخلاقية، دينية، عائلية].

يبدو إذن أنَّ هذه الأوليَّة لا تحدِّد تماماً جوهر السياسة، وأنَّه يجب إضافة أوليَّة أخرى تضاف إليها من أجل الإحاطة بدائرة مفهوم [القيادة والطاعة] السياسيِّ، بمعنى آخر، تعيين بالدقَّة الممكنة نطاق النشاط السياسيِّ من خلال اكتشاف معيار يفصل بين ما هو سياسي وما هو غير ذلك، هذا المعيار يجد قوامه في التفريق بين [الخاصِّ والعام].

تعارض هذين المفهومين تعارض غريزي تقريباً، وإن كان لم يظهر بوضوح في المجتمعات السياسية، بيد أنَّ التحليل التأمليَّ والظواهراتيَّ كشف لنا بسرعة أهميَّته الرئيسية كأوليَّة سياسية نصدفها في جميع هذه المجتمعات.

صحيح أنَّ كلَّ فكرة أو نشاط [اقتصادي، ديني، فني، علمي] يمكن أن يتحوَّل إلى نشاط سياسي، أو أن يتأثَّر بالسياسة أو أن يكون في خدمتها عرضاً أو عن طريق الصدفة. يمكن أن نتكلَّم مع «ماكس فيبر» في مجال السياسة عن الإشارة إلى «رمز المصرف»، أو «شعار النقابة»، أو حتَّى عن امرأة ذكيَّة استطاعت أن «تحكم» زوجها، ولكن استعمالنا لهذه الكلمة هو في معناها الاشتقاقيِّ لا السياسيِّ على وجه الدقَّة!

يمكن أن نشير مع «شميث» بأنَّ الصراع داخل الجماعة الدينية أو بين الأنظمة الاقتصادية يمكن أن يتحوَّل إلى حرب سياسية، ولكنَّنا لا نتَّفق معه بعدم وجود مبدأ

خاص للسياسة[1]. إنَّ الديانة حتَّى حين تحوِّل الصراع الدينيَّ إلى صراع سياسي تظلُّ جوهراً منفرداً، مستقلاً عن السياسة، ممَّا يعني أنَّه خلال فترة الصراع لا تندمج الديانة مع مفردات السياسة بل تحتفظ باسمها؛ بدقَّة أكثر نقول إنَّ الصراع الدينيّ يتحوَّل إلى صراع سياسي حين يضع هذا الصراع وحدة ووجود الجماعة على بساط البحث والمناقشة، أي حين يجتاح الحدود الخاصَّة بالسياسة! ولكن مهما تكن درجة قوَّة هذا الصراع فهو لا يحدِّد سوى جدلية [الصديق والعدو]، ولا يعطي تعريفاً خاصَّاً للسياسة في عموميَّتها.

إنَّ السياسة بوجودها كجوهر تستدعي مجالها وميدانها الخاصَّ بها، مثلها مثل كلّ الجواهر الأخرى، وإلاَّ فلا غاية نهائية لها!

تتلخَّص المسائل التي تواجهنا ويتوجَّب علينا حلُّها في النقاط التالية:

- لماذا، وفي أيِّ معنى يكون مفهوم [الخاصِّ والعامِّ] أوليَّة خاصَّة بالسياسة؟

- كيف، وفي أيِّ معنى يكون هذا المفهوم هو الذي يحدِّد مجال السياسة؟

يمكن الإحاطة بتحليل الفكرتين والجدلية التي تكمن فيهما، سنرى أنَّ هذه النقاشات تمثِّل مصلحة أخرى:

طالما أنّ مفاهيم [الخاصِّ والفردية، العامُّ والجماعيُّ] لا تستتر أو تتخفَّى، ستعطينا الفرصة لتفحُّص عن كثب مسألة العلاقات بين [الفرد والدولة، أو بين السياسة والشخصي]، تلك المسألة التي لم نقترب منها سوى قليلاً إلى الآن!

يقولون إنَّ ثنائية [الخاصِّ والعامِّ] ليست أوليَّة للسياسة، لأنَّ هذا التمييز وليد العصور الحديثة، ويعود تحديداً إلى ظهور الليبرالية، إذن الأمر هو في الفصل الخاصِّ بنظرية سياسية معينة، وهي الليبرالية، إذن لا وجود لأوليَّات منطقية لجوهر، ولكن لمفاهيم تاريخية صرفة، تعود تحديداً إلى عصر معين من تطوُّر السياسة!

ترفض «الماركسية» مثلاً جوهر السياسة هذا، وكلُّنا يعلم أنَّ غاية الدول الاشتراكية في إلغاء هذا الجوهر عملياً.

---

[1] Max Weber, Le savant et le politique, p. 111, C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, P. 38.

«ماكس فيبر»: العالِمُ والسياسة ـ ص111. «س. شميث»: مصطلح السياسة ـ ص 38.

بما يتعلّق بهذه النقطة الأخيرة علينا أن نلاحظ أنّه في الدول الاشتراكية يظلُّ التفريق بين [الخاصّ والعامّ] ملغى على الورق فقط، لا في الممارسة والتطبيق، لأنَّ هذه الدول لم تصل بعد إلى مرحلة التطوُّر الحقيقيِّ للشيوعية، صحيح أنَّ الماركسية تحاول أن تتجاوز هذا التفريق، ولهذا اعتبر «ماركس» أنَّ هذا التجاوز لن يكون ممكناً سوى بتلاشي حالة «الاغتراب» السياسيِّ، ممّا يعني التلاشي النهائيُّ للسياسة نفسها، إنَّ «ماركس» يعترف ضمناً بوجود حالة الاغتراب هذه في قلب السياسة، وهي ستظلُّ طالما هناك نشاط سياسي.

من جهة ثانية، إذا كان صحيحاً أنَّ هذا التقسيم هو نقطة مركزية لليبيرالية فهي إذن متقدِّمة وسابقة على الظهور التاريخيِّ لهذه النظرية. وطالما أنَّنا نصنع من هذا الجدل مشكلة تاريخية، لنقبل حدودها كي نبيِّن إذا كان هذا التمييز لم يكن قد تأكَّد بوضوح، أنَّه كان كامناً في جميع الأنظمة السياسية المعروفة. لنقدِّم أفضل ما لدينا من وثائق تسعفنا فوراً بهذا الصدد.

ندرك أولاً أنَّ هذه الوثائق تعيننا في «تشخيص» قوانين «سقراط»، في كتاب «كريتون».

لقد أصرَّ «أرسطو» بصراحة على هذا التمييز في بداية كتابه «السياسة[1]».

إنَّ الفرق بين السيطرة والإمبريالية هو أحد صفات المجتمع السياسيِّ الرومانيّ، والتفريق بين الحقِّ [الخاصّ والعامّ] كان مألوفاً في حكم القناصلة في الإمبراطورية الرومانية، كما أنَّ [ميكافيللي، بودن، لويزو، هوبز] فصلوا بوضوح بين هاتين الفئتين من أشكال القوَّة.

نجد هذا الفصل كذلك عند [روسو، سييس] اللذين تكلّما عن حدود السيادة.

«هيجل» أيضاً جعل من هذا التمييز موضوعاً أساسياً في كتاب «مبادئ فلسفة الحق».

---

[1] يقول «أرسطو» في هذا الكتاب:

- «هؤلاء الذين يعتقدون بأنَّ زعيم سياسي، أو مَلَكي، أو عائلي، أو سيِّد عبيدهم شيء واحد وفكرة واحدة يعبِّرون عن أنفسهم بطريقة خاطئة، هم يتصوّرون أنَّ هذه الأشكال المختلفة للسلطة لا تختلف سوى بعدد الأفراد التابعين لهذه السلطة، وأنَّه لا فرق يذكر بينهم»!

- «أرسطو»: السياسة ـ ترجمة «تريكوت»، الكتاب الأول، الفصل الأول.

Aristote, La politique, trad, Tricot, liv. I, chap. 1.

لا نجد صعوبة في الحصول على كثير من النصوص الأخرى كي نقرأ أعمال الكتّاب السياسية لمختلف العصور، والدراسات التاريخية التي تضع الحدود الفاصلة بين الحياة العامّة والخاصّة، لأنّ هذه الحدود ملازمة ومتأصّلة في جميع المجتمعات.

تأتي ملاحظاتنا من خلال دراساتنا لفترة العصور الوسطى، وتلك الملاحظات تشير إلى اتّفاق المؤرِّخين حول التفريق بين [الخاصّ والعامّ] كحالة غريبة عن تلك العصور، ذلك لأنّ جميع العلائق الاجتماعية كانت خاضعة للفئة الوحيدة، ألا وهي «الفئة الخاصة».

ولكنّنا إذ ننظر إلى الأشياء عن كثب، سيبدو لنا أنّ هذه الفكرة ليست دقيقة تماماً.

صحيح أنّ «للخاصّ» في العصور الوسطى التفوُّق والرجحان، ولكنّنا في المقابل نرى أنّ «العامّ» أيضاً هو ما يحدّد في حقيقة الأمر دائرة السلطة السياسية. أولاً هناك الكثير من المشرِّعين تابعوا البحث عن التفريق والفصل التقليديّ بين الحقّ العام والآخر الخاصّ وذلك في دراسات وبحوث [شفربيه][1] وكذلك عند الدراسات التي قام بها [كرشير] والتي كانت كلمة سيادة مرادفة للعامّ فقط، وعندما كان البارونات والكونتات والسادة الآخرون يجتمعون كي يناقشوا قضايا المملكة، كان جلُّ اهتمامهم ينصبُّ على الحقيقة «العامّة» التي كانوا يمثّلونها.

هذه الحقيقة كانت في عمق المسألة السياسية للممالك قبل فسادها. وما فكرة «المجلس الخاصّ» الذي أنشأه الملك سوى تجسيد حي لمفهوم «العامّ» في المملكة:

ـ ما الذي تعنيه إذن الاحتفالات التشريفية إن لم تكن اعترافاً بالفئة العامّة التي يشرف عليها السيِّد أو الإقطاعيُّ؟

تلك هي بعض الإشارات التي لا يجد البحث صعوبة في التثبُّت منها واستكمال البحث فيها.

---

[1] I. V. G. Chevrier, «RemarquessurI'introduction et les vicissitudes de la distinction du jus privatum et du iuspublicumdans les oeuvres des anciens jurists francais», dans Archives de philososphie du droil, RecueilSirey. 1952.

«آ. ج. شفربيه: ملاحظات حول المقدمة والتفريق بين المفهوم الخاص والآخر العام في أعمال المشرعين القدامى الفرنسيين في أرشيف فلسفة الحق، كتاب «سيري» عام 1952».

إذا كان هذا البحث في عقلية العصور الوسطى، كما أشار «برينير» يقودنا إلى «احتقار» هذه العقلية بمنظور مفهومنا الحديث، علينا توخِّي الحذر من الوقوع في خطأ قد نرتكبه حين نضع شرحاً في استمرارية التاريخ والفكر، في هذه الحالة نقوم بارتكاب نفس الخطأ الذي وقع فيه بعض علماء الاجتماع منذ عدَّة سنين إذ اعتقدوا أنَّ الفكر «البدائي» يختلف تماماً عن فكرنا المعاصر: أولاً هناك الكثير من تقاليد إرث الرومان والألمان استمرت في البقاء خلال العصور الوسطى، ولكن على صعيد آخر، هو منهج للبحث لا يرى في العصور الوسطى سوى ما هو دوني ومتخلِّف يعكس طبيعة البشر في التنكُّر للماضي حين لا يكون على مستوى تطلُّعاتهم المعاصرة.

يأخذ الاعتراض إذن شكلاً آخر: حتَّى لو كان صحيحاً أنَّ التمييز بين [العامِّ والخاصِّ] قديم قدم المجتمعات التي نعرفها فإنَّ هذا الاعتراض لا يشكِّل «أوليَّة» سياسية، خاصَّة وأنَّ هذين المفهومين يلعبان بالتساوي دوراً كبيراً في السياسة والقانون.

لنأخذ أولاً الحالة الاقتصادية:

هذه الحالة كانت تقع في مجال «الخاصِّ» بشكل أساسي، حتَّى وهي تعتمد على حماية السلطة السياسية القائمة، وتجد نفسها مصدراً للصراعات السياسية والحروب.

إنَّ أصل الكلمة «اقتصاد» في علم الاشتقاق يعبِّر عن نفسه. لقد أعاده «أرسطو» إلى الحالة العائلية ولم يضعه في اللَّائحة التي تتعلَّق بالمجتمع السياسي مباشرة.

ومع هذا نصدف تعبير «اقتصاد سياسي» في دراسته «اقتصاديات» الجزء الأول والثاني، التي قد نستخلص منها أنَّ اليونان نظروا إلى الاقتصاد كحالة جدلية بين [الخاصِّ والعامِّ] إذ ليس من قبيل الصدفة أن يعالج «أرسطو» مسألة الاقتصاد [إدارة عائلية، عبودية، ملكية] في مجلَّد ضخم سمَّاه «السياسة». أخيراً نرى أنَّه رغم مرور الكثير من القرون التي كان يُنظر فيها إلى الاقتصاد كقضية «خاصَّة»، فإنَّ مجموعة من المؤلَّفات مثل «اليوتوبيا» ضمَّنت المبادرة السياسية في مجال الاقتصاد.

حتَّى لو كان الحوار حول الصفة الخاصَّة أو العامَّة للاقتصاد حديث العهد، فإنَّنا نتساءل إذا ما كانت النظريات الاقتصادية الحديثة كشفت الحجاب، وفرضت على الوعيِّ البشريِّ تمييزاً بين [الخاصِّ والعامِّ] يطبع الاقتصاد في تاريخه الطويل.

ما أن نحيط بمشاكل الاقتصاد حتَّى نتعثَّر بالخلط والتشوُّش اللذين لسوء الحظ، يقبع أخصائيو الاقتصاد ورائهما!

يتعلّق الأمر منذ البدء بالخلط بين الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ: إنَّ الاقتصاديَّ هو مجموعة من العلائق الاجتماعية، ولكنَّه ليس كلُّ هذه العلائق!

سوء الفهم هذا نجده عند «ماركس» على الدوام، وهو يجد جذوره في النظريات الليبرالية والاشتراكية في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

لقد ساهمت فكرة «المسألة الاجتماعية» في هذا الخلط، ذلك لأنَّنا نعيدها مرَّة إلى المصدر الاقتصاديِّ، وأخرى إلى نطاق السياسة.

دون الدخول في التفاصيل التي تكشف تحليل جوهر الاقتصاد، نرى أنَّه من الملائم وضع بعض الإشارات المحدَّدة والسريعة:

إنَّ الرأسمالية والفوضوية والكينيسمية[1] نظريات اقتصادية بحتة، غير النظريات الليبرالية والاشتراكية والشيوعية والتي هي نظريات اجتماعية بالمعنى الذي تبحث فيه عن إيجاد حل للمسألة الاجتماعية التي ترتبط بجدلية السياسة والاقتصاد. ولتبسيط المسألة يمكن أن نحدِّد الطريقة الآتية:

من جهة هناك الاقتصاد، ومن جهة أخرى هناك السياسة، وهذان الجوهران يرتبطان مع بعضهما بعلاقة جدلية ذات نظام تعارضي يشكِّل «المسألة الاجتماعيَّة» بالمعنى الدقيق للكلمة.

أن نتساءل حول البعد الأمثل لمشروع، أو وضع جدول للإنتاج، أو تقييم النسبة المئوية لموازنة الدفاع الوطنيِّ في مجمل الإنتاج الوطنيِّ، أو الحصول على أعلى نسبة للريع عبر الوسائل الممكنة، تلك هي المشاكل الاقتصادية التي يواجهها المجتمع.

إذا كان دور علم الاجتماع هو في تحليل مفهوم الطبقة الاجتماعية، فإنَّ عداوة طبقة وتطوُّرها هي مسألة «اجتماعية» يتعلّق حلُّها بمجموعة الشروط الاقتصادية والإرادة السياسية بنفس الوقت، كذلك فإنَّ تحديد مقدار الاستثمار في مختلف المجالات لنشاط بلد ما هو مشكلة اجتماعية بنفس المعنى.

إن الدفاع عن «المُلْكِيَة الخاصَّة»، والالتزام بالكفاح من أجل الاشتراكية هو أيضاً مسألة اجتماعية ولكنَّنا لا نستطيع حلَّها سوى من خلال العمل السياسي.

بشكل أكثر عمومية نقرِّر أنَّ مفهوميْ [الخاصِّ والعامِّ] لا يقعان ضمن اللائحة

---

[1] الكينيسمية: مذهب «كَيْنس» الذي يدعو إلى التدخُّل الرسميُّ للدولة من أجل إنماء الإنتاج.

الاقتصادية خاصَّة، بل هما في اللّائحة الاجتماعية منذ أن وجدت المجتمعات كما أسلفنا، فإذا ما اتَّخذا أهميَّة ما، فإنَّ هذه الأهميَّة تعود إلى الإرادة السياسية التي تفرضها، وهذا ما نريد أن نبيِّنه كمثال في مفهوم المجتمع الصناعي.

إن الدراسات المتنوعة، والتي اختصَّت بهذه المسألة [أتكلم هنا عن الدراسات التي اهتمت كثيراً بموضوعية البحث والتقصي] هذه الدراسات أشارت بوضوح أنَّ الفرق بين «النسخة» الأمريكية والأخرى السوفيتية هو فرق ذو طابع سياسي بشكل خاص، على الرغم من أن الأولى تقوم على نظام اقتصاد السوق، بينما تعتمد الثانية على الاقتصاد الجماعي[1].

إنَّ الصفات الأساسية، والتنوُّع، وضرورات النموِّ هي واحدة تقريباً في المجتمعين، كذلك معالجة المشاكل الاقتصادية البحتة التي تخضع لنفس القواعد: استثمار الفائض، المنهجية في استخدام وسائل الإنتاج، الإنتاج اللّامحدود، الأولويَّة للفاعلية التقنية، التعبير المالي... الخ!

ليس هناك من فرق البتَّة بين إدارة المشروع الخاصِّ والآخر العامِّ، أو المؤمَّم.. أضف إلى ذلك أنَّ علم اجتماع البيروقراطية يقودنا إلى مقاربة متشابهة في هذين النوعين من النظام الاجتماعيِّ ـ الاقتصادي.

الفرق الرئيسيُّ هو فرق في المنهج بشكل خاص:

هنا نأمل الوصول إلى نفس النتيجة التي نصل إليها سواء عن طريق اقتصاد السوق أو عن طريق «الخطَّة». إذن من وجهة نظر اقتصادية خالصة نجد أنَّ التعارض بين [الخاصِّ والعامِّ] هو تعارض منهجي بحت، أي أنَّه تعارض أيديولوجي عقائدي، وليست تعارضاً عملياً أو موضوعياً. نستطيع أن نناقش طويلاً النموذجين طالما أنَّ كليهما

---

[1] اعتمدنا كثيراً على كتب «ر. آرون» مثل [ثمانية عشر درساً حول المجتمع الصناعي ـ باريس 1962]، و[محاضرات السوربون، حول تطوُّر المجتمع الصناعي ـ و[عينة اجتماعية]، و[علم اجتماع المجتمع الصناعي] نُشر عن طريق «س. د. و».

كما رجعنا أيضاً إلى مؤلفات «آ. ديليون» مثل [الدولة والمشاريع العامَّة ـ باريس 1958]، ومن ثمَّ كتب «ف. بيرُّو» مثل التعايش السلمي باريس 1958] ذلك لأنَّ هذا الأخصائيُّ في الاقتصاد لعب على الدوام في تشويش الأذهان حول الاجتماعيِّ، والسياسيِّ، والاقتصادي.

المراجع:

R. Aron, Dix- huitsur la sociétéindustriielle, Paris, 1962 et de ses «Cours de Sorbonne» sur le Développement de la sociétéindustrielle et la stratification sociale et sur la Sociologie de la sociétéindustrielle, pbliée par le C. D. U. – et aussi de I'ouvrage de A. Delion, L'Etat et les intreprisespubliques, Paris, 958, F. Perroux, La coexistence pacifique, Paris, 1958.

توصلا إلى تشييد وبناء قوّة اقتصادية هائلة رغم الاختلاف العميق على المستوى السياسي [لا داعي لطرح هذا الاختلاف لأنّه بيِّن لدى الجميع].

بيد أنَّ هذه الفروقات السياسية هي ما تحدِّد التباين في حلِّ المسألة الاجتماعية.

موضوعياً، ورغم أنَّ الدولة السوفيتية تعلن على الدوام أنَّها دولة البروليتاريا، فإنَّ الشروط التي يعيشها العامل السوفييتي ليست أفضل من تلك التي يعيشها زميله الأمريكي:

لا «البروليتاريُّ» ولا «الأمريكيُّ» من يدير المشروع أو «الدولة»، بل هما يعملان وينفِّذان العمل الموكل إليهما. إنَّ الطبقة الحاكمة هي طبقة الأقليَّة هنا، وهناك!!

مع هذا، ورغم أنَّ شروط العامل السوفييتيِّ ليست مساوية لشروط العامل الأمريكيّ، فإنَّ «البروليتاريّ» يشعر بالرضى وبقبول هذه الشروط لأنَّه يعلم أو يعتقد أنَّه يعلم أنَّ المجتمع بأكمله يستفيد من عمله، بينما في الجهة الأخرى من الأطلسيِّ، يستنتج العامل هناك أنَّ الكميَّة الكبرى من ثمرة جهده تذهب إلى جيب الرأسماليِّ أو المساهم، في النتيجة يبدو أنَّ النظام الاشتراكيَّ أكثر عدلاً وقبولاً من النظام الآخر الرأسماليِّ الذي يتصَّف بكلِّ معاني الّلا مساواة والظلم.

في جميع الحالات، وعلى المستوى الاقتصاديِّ الخالص تظلُّ قيمة الملكية دون فائدة في الحالتين، أي أنَّ التعارض بين الليبرالية والاشتراكية حول هذه النقطة تعارض أيديولوجي سياسي بعيداً عن الاقتصاد تماماً!

نستطيع أيضاً أن نسوق أمثلة شتَّى، مثل المجتمع الصناعيّ كمثال يضيء لنا معالم الطريق الذي نسلكه للوصول إلى فهم هذا المجتمع، ولأنَّه يقدِّم لنا نموذجين للاقتصاد الموجَّه حسب فئتيْ [الخاصِّ والعامِّ]، ويوضِّح لنا أنَّ هذين المفهومين ليسا خاصَّين بجوهر الاقتصاد.

هي حقيقة لا تقبل الشكَّ أنَّ «التأميم» يأتي عن طريق قرار سياسي: فهو لا يخضع ولا بشكل من الأشكال لضرورة داخلية أو منطقية للاقتصاد أو لتطوُّره. بمعنى آخر إنَّها الإرادة السياسية من تقرِّر ما إذا كان الاقتصاد سيأخذ صفته في الملْكِيةَ الخاصَّة أم العامَّة.

لا يتعلَّق الأمر إذن بالتمييز الملازم للاقتصاد، ولهذا السبب وضعت الحركات والأحزاب الاشتراكية نصب أعينها الاستيلاء على السلطة أولاً، ومن ثمَّ العمل على بناء الاشتراكية.

إنَّ وعي هذه الحقيقة كان في أساس عمل «لينين»، وذلك في مجموعة كتيِّباته وكرَّاساته، خاصَّة في «ما العمل؟» الذي يسخر فيه من «الاقتصاديين» الذين لا يرون في السياسة سوى «بناءً فوقياً» وهم يعتقدون أنَّ على السياسة هذه أن «تسير وراء الاقتصاد».

لقد رفض «لينين» هذه المقولة رفضاً باتَّاً لأنَّه اعتبر أنَّ تحريضاً أو إثارة اقتصادية لا تفعل شيئاً سوى أن تقودنا إلى بعض الإصلاحات أو التجمُّعات النقابية، بينما تتطلَّب الأيديولوجية الثورية من الاشتراكية أن تستحوِّذ على السلطة كاملة من أجل تطبيق جدولها الاقتصاديِّ فيما بعد[1]. باختصار إنَّ التفريق بين [الخاصِّ والعام] يأتي على الاقتصاد من خارجه، من إرادة السلطة السياسية التي تعتقد أنَّها ستحلُّ ببساطة أكثر المسألة السياسية عبر الطرق الاقتصادية سواءٌ ذات الطابع الخاصِّ أم ذات المِلْكِية المشتركة.

من الواضح أنه إذا ما استطعنا تطوير الاقتصاد بنفس مستوى النجاح في الحالتين [الاشتراكية والرأسمالية] فإنَّنا سوف لن نستطيع التصرف كذلك على مستوى السياسة، إذ لا توجد هناك سياسة ذات طابع خاص وأخرى للعموم يتنافسان مع بعضهما: حيث توجد السياسة لا بدَّ من وجود مجال «للخاصِّ» منفصلاً تماماً عن مجال «العامِّ»، بصيغة أخرى لا يستطيع العمل السياسيُّ التطوُّر سوى في مجال العلاقات العامَّة: مدينة، دولة، إمبراطورية.. بينما في الاقتصاد يظلُّ التمييز بين [الخاصِّ والعامِّ] يتمتَّع بقيمة منهجية، غير السياسة في امتلاكها لقيمتها الخاصَّة بها بالذات!

يتمتَّع التمييز بين [الخاصِّ والعام] بألفة أكثر في الفكر التشريعيِّ، وهو يعتمد في ذلك على تاريخ طويل من التقاليد، نجد أولى الإشارات في أدبيات الفكر اليوناني، ومن ثمَّ لدى «سيسيرون»، ونصوص «اليبيان» وفي الفترات اللاحقة التي أصبح فيها التفريق بين هذين المفهومين تقليديّاً، إذ أنَّ المقولة الأكثر حداثة للقانون الدوليِّ تبنَّته مباشرة وفرَّقت بين قانون دولي «خاص»، وقانون دولي «عام».

نستطيع إذن أن نتساءل في هذه الحالة ما إذا كان هذا التمييز بمثابة «أوليَّة» في الفكر التشريعيِّ، لا نشاط سياسي.

---

[1] «لينين»: ما العمل؟ ـ الجزء الخامس من المجموعة الكاملة المختارة. طبعة موسكو ـ الفصل الأول ـ الصفحة [243 ـ 285].

Lénine, «Que faire»? dans V. Lénine, Oeuvres cholisies, Edit. De Moscou, t. I, Ire partie, p. 243, 258.

إنَّهم المشرِّعون والفلاسفة الألمان بشكل خاص، والذين جاؤوا بعد «كانت» من ساهم مساهمة كبرى في هذا التفريق[1]، ولكن لا أحد منهم حاول أن يصنع من هذين المفهومين مقولة حقيقية في الفكر التشريعيِّ، ولنأخذ مثالاً على ذلك «رادبيريخ» الذي لم ير في هذين المفهومين سوى شكلاً من أشكال الحقّ يرتبط «بمفاهيم القانون» وأنَّ [العامَّ والخاصّ] يشكّلان «مفاهيم تشريعية منذ البدء»، لسوء الحظ أنَّ رادبيريخ اكتفى بهذه التوكيدات دون أن يقدِّم براهينه عليها.

في نظام آخر للأفكار حاول «ماكس فيبر» إيجاد معايير تضفي «الشرعية» على هذه الأنواع من القوانين:

في المقام الأول يأتي المعيار الاجتماعيُّ الذي يوحِّد في إطار الحقِّ العامِّ «مجموعة الضوابط التي تنظِّم النشاط معتمداً بذلك على المؤسَّسة الحكومية».

يحتفظ المعيار الثاني بتسمية «الحقِّ العامِّ» لمجموعة الأنظمة والقوانين، أخيراً يحدِّد المعيار الثالث مجال «الحقِّ الخاصِّ» بطريقة يكون فيها مثله مثل القضايا العامَّة: الجميع متساوون تشريعياً.

في جميع الحالات هذه، يشير البحث عن معايير مختلفة إلى صعوبة إيجاد عمق راسخ لهذا التفريق بين مفهوميْ [العامِّ والخاصِّ] من وجهة نظر تشريعية!

لقد اعترف «ماكس فيبر» بنفسه بأنَّ هذه المسألة مبهمة، ملأى بالغموض والتشوُّش، وأنَّ المعيار الأول الذي يبدو مقبولاً يتضمَّن أيضاً كلَّ أشكال المشاكل التقنية.

حين نقرأ تلك الصفحات التي ناقش فيها هذه المسألة نجد أنَّه لم يعط لهذا الفصل أو التفريق بين هذين المفهومين سوى معنى منهجياً، ولكنَّه اعترف أنَّ هذا التحديد سوف لن يكون نهائياً حول هذه النقطة.

مع هذا نجد بشكل عام أنَّ أغلبية المشرِّعين لم يروا في هذا التفريق سوى تصنيفاً ملائماً، دونما علاقة مفهومية أو منطقية مع فكرة الحقِّ، دون نزوع فلسفي حقيقي!

---

[1] لا شكَّ أنَّ «كانت» أعاد استخدام هذا التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] بشكل تقليدي، ولكنَّه حاول إعطاءه عمقاً فلسفياً، وذلك بالتناسق مع النقاشات حول الحقِّ الطبيعيِّ والعقد الاجتماعي.
يرفض «كانت» التفريق بين الحقِّ الطبيعيِّ والآخر الاجتماعيّ الذي حاول أن يستبدله بالحقِّ المدنيِّ بحجة أنَّ الحالة الطبيعية هي أيضاً حالة اجتماعية، ولكنَّها ليست حالة مدنية تتضمَّن المؤسسات والقوانين، إنَّ القانون الطبيعيَّ يؤسِّس للحقِّ الخاصِّ، بينما يأتي المجتمع المدنيُّ بالحقِّ «العام».

نجد المعيار الأكثر حسماً وجديَّة هو الذي قدَّمه «كلسن» في التفريق التقليديِّ بين «الحقِّ العامِّ» والآخر «الخاصِّ».

لاحظ «كلسن» أنَّ هذه الثنائية تحاول فرض مواجهة بين «الدولة» والقانون، ذلك لأنَّه يبدو أنَّ لدينا الميل لاعتبار العلاقات الوحيدة للحقِّ الخاصِّ علاقات تشريعية حقيقية، لأنَّها تعتمد على المساواة بين الرعايا، بينما نجد الحقَّ العامَّ قد تأسَّس على علاقة القوَّة والتبعية، فهو لا يمكن أن يتشكَّل سوى كعلائق تشريعيَّة في المرتبة الثانية.

في النتيجة يصبح الحقُّ العامُّ كحق سياسي، بينما يأخذ الحقُّ الخاصُّ صفته الشرعية الأصيلة.

هذه الحالة المبهمة الغامضة تقود إلى مسألة أخرى: حسب النظرية التقليدية تكون «الدولة» وحدة سياسية وحقيقية شرعية بنفس الوقت، ثم أنَّها كوحدة سياسية تتمتَّع باستقلالية عن النظام التشريعيِّ، كذلك الشخصية الفردية: هي موضوع قانوني، مستقلة عن النظام التشريعيِّ، هذا إذا كان حقّاً أنَّ هذه الشخصية سابقة في تسلسلها على الحقِّ الموضوعي.

يعتقد «كلسن» بقدرته على حلِّ جميع المشاكل بنظريته الخالصة حول القانون الذي اتَّخذ مكانه عالمياً، ممَّا يجيز له دمج الفرد و«الدولة» في كلٍّ واحد في النظام التشريعيِّ. من هنا يأتي مفهوم السلطة الذي أصبح شرعياً حين جاءت بالقانون: لا يمكن أن تكون «الدولة» شيئاً آخر سوى نظام قضائي وما قوَّتها سوى هذا النظام بالذات، وما نظرية الدولة سوى جزء من النظرية القانونية، في النتيجة يفقد التعارض بين الحقِّ العامِّ والآخر الخاصِّ صفته المطلقة، فلا يحتفظ سوى بمعناه النسبي[1].

بالقياس إلى هذه المقدّمات التشريعية الخالصة تظلُّ نظرية «كلسن» منطقية بشكل مثالي، رغم أنَّها تدَّعي بأنَّها نظرية علمية وهذا قابل للنقاش!

إنَّ النظرية التشريعيَّة أو السياسيَّة لا يمكن أن تكون علميَّة لأنَّها تنكر وترفض كلَّ الأيديولوجيات، والميتافيزيقيا.. الخ!

ومنذ اللحظة التي تتدخَّل فيها هذه العناصر على الدوام في إعداد وتهيئة القانون والنشاط السياسيِّ يفرض الموقف العلميُّ موقفاً على الباحثين كي يهتموا بهذه العناصر

[1] Kelsen, Théorie pure du droit, Neufchatel, 1953, chap. XII, p. 148-163et.

«كلسن»: نظرية القانون الخالصة ـ 1953 ـ الفصل السادس والسابع ـ ص 148 ـ 163.

الآنفة الذكر [أيديولوجية ـ ميتافيزيقية.. الخ]، وأكثر من ذلك، فهذه النظرية ببحثها الدؤوب عن ربط «الدولة» في النظام التشريعيِّ الذي يحاول التخلُّص من ربقة السياسة، تبدو كمظهر من التسلُّط التشريعيِّ برفضه كلَّ جوهر للسياسة، وكذلك كلَّ جوهر [للاقتصاد والدين لمصلحة ما تدَّعي هذه النظرية بأنَّه جوهر القانون][1].

تقلب هذه النظرية بطريقة غير مبرَّرة الأدوار، فالقانون ليس جوهراً بذاته، ولكنَّه مظهر للجدلية المتناقضة وبدقَّة أكثر نقول «الجدلية بين الأخلاق والسياسة»، فلا يوجد هناك قانون دون مجتمع سياسي منظَّم، أو في طريقه إلى التنظيم، بمعنى آخر نجد أنَّ «كلسن» حبيس منطقه التشريعيِّ الخالص الذي لم يعد يفهم الجاذبية البشرية للأنشطة الأخرى كالسياسة والاقتصاد والدين... الخ، مع هذا فإنَّ حجَّته حول المنطق التشريعيِّ الخالص يجب أن يلفت انتباهنا لأنَّه يتعلَّق بالنظام التشريعيِّ الأكثر تماسكاً بعد أن هيأ «مفهومياً» فكرة النظام التشريعيِّ حتَّى خاتمته المنطقية القصوى، وذلك للوصول إلى هذه النتيجة التي تهمُّنا منذ البدء:

بالنسبة للنظرية القانونية الخالصة، لا ينطبق التفريق بين الحقِّ [الخاصِّ والعامِّ] على أيَّة ضرورة داخلية أو منطقية لمفهوم القانون. باختصار نقول أنَّه عندما ادَّعى «كلسن» توضيح باسم النظرية الخالصة للقانون] الحقائق التشريعية، «كالدولة» أو الاقتصاد اللذين يتعلَّقان «بأوليَّات» أخرى وقع في الخطأ باختياره هذا الطريق.

ومع ذلك نحن لا نستطيع سوى أن نعترف مجدَّداً بصحَّة براهينه وحججه، فقد وضَّح أفكار تشريعية خالصة، وتوصَّل بفضل حجَّته القوية، لتبيان أنَّ ثنائية [الخاصِّ والعامِّ] ليست متلاحمة مع القانون «مفهومياً».

على كلِّ حال يظلُّ حكمه كما يبدو منطقيَّاً حين يبيِّن أنَّ الأحداث العامَّة للدولة هي أحداث قضائية بنفس المعنى الذي تكون فيه العلاقات الخاصَّة، والعكس: أنَّ تعيين وتحديد الحقِّ الخاصِّ يرتبط مباشرة بالإرادة السياسية مثله مثل الحقِّ العام، فكلاهما يشيران إلى «استمرارية في صيرورة التكوُّن للإرادة الحكومية[2]»، نستطيع أن نتكلَّم هنا عن نوعين مختلفين للتقنيَّة التشريعيَّة.

---

[1] سوف لن نعود لمناقشة هذا الخطأ مجدَّداً، والذي يحاول ربط السياسة بالقانون، بينما الصحيح هو العكس؛ فالدولة هي التي تحدِّد القانون الوضعيَّ تبعاً لمصلحتها العامَّة، وما تراه مناسباً من قوانين.

[2] «كلسن»: إن التفريق بين الحقِّ العامِّ الذي سرعان ما يتحوَّل إلى حق سياسي، والحقُّ الخاصُّ الذي لا يتوصل إلى هذه الصفة لا يهتمُّ كثيراً بمعرفة أنَّ الحقَّ الخاصَّ الذي كوَّنه «العقد» يتمتَّع أيضاً بما يمتلكه الحقُّ العامُّ في مجال السياسة.

نرى أنَّ وجهات النظر هذه شبيهة بما قدَّمه «ماكس فيبر» الذي أشرنا إليه سابقاً.

يعني الحقُّ الخاصُّ بعلائق الأفراد مع بعضهم، ولكنَّهم ليسوا هم من ينشؤون هذا الحقَّ، ولكنَّها الإرادة السياسية التشريعيَّة مرة أخرى هي التي تمنحه شكله النهائيِّ، بهذا المعنى يكون للحقِّ الخاصِّ صفته العامَّة أيضاً، أي أنَّ الاعتراف بهذين النوعين للحقِّ لا يتأتَّى من ينبوعين مختلفين، ولكنَّه نفس الينبوع وهو: السياسة!

هناك اعتراض ما على هذه المقولة! فهذا التحليل يهمل ظاهرة العادات والتقاليد التي لا قيمة تشريعية لها، إلا في حالة أنَّ السلطة السياسية تضفي عليها هذه القيمة [حق العادات والتقاليد]، أو حين يعترف النظام السياسيُّ المعمول به بحقِّ الولد بالانتقام لأبيه القتيل، أو حقِّ الدائن بإجبار المدين باسترداد ماله.

دون ذلك، يظلُّ حقُّ العادات والتقاليد مجرَّد قاعدة للجماعة في حياتها، أي مجرَّد مظهر يتعلَّق بالتقاليد الاجتماعية في تطوُّرها التاريخيِّ الذي نشهده اليوم.

هكذا نجد أنَّنا لم نستنتج مفهوميْ [الخاصِّ والعامِّ] من مفهوم الحقِّ، وأنَّه ليس بمقتضى المبادئ التشريعية الصرفة يستطيع هذا الحقُّ أن يحدِّد ما إذا كان على «الملْكِية» أن تكون خاصَّة أم عامَّة، ولكنَّه في اليوم الذي تقرِّر فيه السلطة السياسية أنَّه منذ الآن فصاعداً تصبح هذه الملْكِية جماعية، سنرى أنَّ القانون سرعان ما يتأقلم مع هذا التغيير المفاجئ، ويعمل على إيجاد التشريعات الّلازمة لتحوُّل المُلْكِية هذه إلى مُلْكِية جماعية! إن المشرِّع لا يصنع القانون، هناك القاضي الذي يضع القانون بمعنى ما، أي أنَّه يحدِّد أحكام القضاء، ولكنَّه لا يتصرف كمشرِّع، بل كممثل للسلطة العامَّة التي تكسبه، وتضفي عليه هذه السلطة.

نعطي أيضاً المشرِّعين الفرصة من أجل تهيئة وتكوين مشاريع قانونية: مع هذا فهؤلاء لا يتمتَّعون بأيَّة قيمة دون موافقة وإقرار وتصديق رجال السياسة القائمين على إدارة البلاد.

ولكنَّ حقَّ «القانون» يفترض سلطة ما هو الآخر، سلطة ذات طبيعة تراتبية.. في النتيجة نرى أنَّ التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] ليست حالة متأصلة في مفهوم الحقِّ، بل هي تأتي من خارجه، وتحديداً من الإرادة السياسية، صاحبة القرار النهائي!

إذن في كلِّ مرة نجد أنفسنا بمواجهة الّلافتة السياسية، رغم أنَّ الأدبيات السياسية العادية قلَّما تستخدم هذا التفريق.

قد نستغرب من كون مفاهيم القيمة، أو الإنتاج لم تكن مألوفة في الاقتصاد سوى منذ قرن فقط، ولكنَّنا رغم كلّ شيء، وبعد تحليلنا «السلبيِّ» الذي قادنا إلى رفض الصفة التشريعية والاقتصادية في مفاهيم [الخاصِّ والعامِّ]، نرى أنَّه من الضروريِّ أن نفهم «إيجابياً»:

ـ لماذا، وفي أيِّ معنى يكون مفهوما «الخاصِّ والعامِّ» خاصَّتين من خواصِّ السياسة، ويشكّلان «أوليَّة» لها دون غيرها؟!

لنبدأ بطرح أمثلة، ولنبدأ أولاً بمثال المعرفة:

إنَّ أجمل ما في الحياة، وأفضل ما يمكن أن نقوم به غداً هو أن نطوِّر العلم، ولكن علينا أن نتَّفق منذ البداية أنَّ تقدُّم العلم لا يلغي، ولا يمكن له أن يلغي الإيمان. أنْ نشرح علمياً الظواهر التي كانت قبل اليوم مواضيع للإيمان والاعتقادات الباطلة لا يغيِّر شيئاً من طبيعة وقوَّة الإيمان بادعائه المعرفة من نوع آخر، إنَّ العلم والإيمان هما على طرفيْ نقيض في النظام المعرفيِّ القائم على الحقيقة العلمية، بيد أنَّهما يستمدَّان الواحد تلو الآخر معناهما من علاقتهما، إذ أنَّه يترتَّب على الإنسان أن يتوصَّل إلى تشييد بناء علمي كامل وكوني، أي كليُّ العلم ومطلق «لله»، في حين أنَّ هذا العلم ما هو سوى بحث متواصل لا محدود يواجه المشكلة إثر المشكلة، وهو يأمل أن يتلاشى الإيمان شيئاً فشيئاً! هناك مجال للعلم، وآخر للإيمان يحاول كلُّ واحد منهما إبعاد الآخر منطقياً، في الوقت الذي يظلُّ كلُّ واحد منهما مستقلّاً عن الآخر في تضاد حين يحاول العلم أن يحكم الإيمان أو العكس!

حين نتصفح كتاب الاقتصاد نرى أنَّ الفقر والغنى، هما أيضاً محكومان بنفس القانون الذي يحكم الإيمان والعلم:

نلحظ فوراً أنَّه مهما ازدهر الاقتصاد، ومهما توسعت دائرة الغنى، فإنَّ الفقر لا يختفي من المسرح الاجتماعي!!

يمكن أن نقول مع «برودون»:

ـ «إنَّ رغد العيش في مجتمع ما لا يرتبط بالكميَّة المطلقة للغنى المتراكم، والذي هو أقلُّ ممَّا نفترضه، بل في العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك، خاصَّة في توزيع المنتوجات[1]».

---

[1] «برودون»: الحرب والسلام ـ ص 327.

يظلُّ الغنى والفقر، الرخاء والعوز، السعة والفاقة ضدّين متناقضين في دفتر الحياة البشرية، ولكنَّهما متلازمين في معناهما الأخير، إنَّ القدرة على الاستهلاك غير محدَّدة، ولا يمكن أن تحدَّد، ذلك لأنَّ تنوُّع الحاجات [الضروري، المفيد، الفائض] والتي يستحيل إشباعها تماماً في مواجهة قدرة على الإنتاج محدَّدة لأنَّها تخضع لنظام كميّ، ولقانون العدد والقياس، وللإمكانية الفيزيائية، التقنية، والإمكانيات الأخرى!

يمكن تعريف الفقر من خلال التفاوت الذي لا يمكن تجنُّبه بين الاستهلاك والإنتاج، إن بلداً لا ينتج سوى ما يحتاجه، أي أنَّه رغم الوفرة والرخاء والغنى الذي يعيشه هو بلد فقير، لا يستطيع أن يلبِّي رغبات وحاجات مجتمعه، فإذا ما توقَّف العمل أو استرخى وفتر بطريقة لم يعد فيها بالإمكان تلبية حاجات المجتمع كالسابق، فإنَّ هذا البلد سوف يقع في الفاقة والعوز حتَّى لو كان تطوُّره الصناعيُّ والتكنولوجيُّ، ومصادر غناه أكبر من بلد فقير، أو من إحدى بلدان العالم الثالث، باختصار، إن مجتمعاً يستطيع أن يزدهر اقتصادياً، وأن يتطوَّر بالسرعة الفائقة هو ما يبحث عنه الاقتصاديون لبلدانهم، نفهم إذن أنَّه في هذه الشروط لا يمكن لتحليل جوهر الاقتصاد سوى أن يتصفح علاقة الغنى بالفقر «كأوليَّة» للاقتصاد والإقرار أن أخبركم بأنَّنا لا نأكل أبداً سوى خبزنا اليومي!

هذه الأمثلة التي نستطيع أن نعطي غيرها الكثير تشير إلينا في أيِّ معنى؟ ولماذا يكون التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] هو إحدى أوليَّات جوهر السياسة؟ هناك تعدُّدية في المعنى [سياسة، فن، علم، اقتصاد، دين... الخ]، ولكن مع أنَّ الواحد من هذه الجواهر يمكن أن يلعب دوراً محدَّداً في مرحلة ما، ويفرض هيمنته وسيطرته على الجواهر الأخرى، لكنَّه لن يستطيع أبداً إلغاء منافسيه، ذلك لأنَّه في عمق كلِّ جوهر يمكن أن يكون هناك تنافس حاد بين «أوليَّتين متضادَّتين، بين العداوة والصداقة، بين العامِّ والخاصِّ، بيد أنَّه لا يمكن لأحد من هذه الجواهر أن يلغي الثاني بالمعنى نفسه الذي لا يمكن للمعرفة العلمية أن تلغي الإيمان، كما أنَّ الغنى والثراء لا يستطيع أن يلغي الفقر والفاقة!

مثل كلُّ الجواهر، للسياسة مجالها الخاصُّ الذي تتحكَّم به حسب قوانينها الخاصَّة، هذا يعني أنَّها لا تحكم الإنسان كلَّه، لأنَّه هناك تعدُّدية الجواهر التي تقف عائقة في وجهها، فهي تحكم منطقة معينة في النشاط البشريِّ العام.

Proudhon, La guerre et la paix, p. 327.

ولكنَّنا رأينا في الفصل الأول من هذا الكتاب أنَّ السياسة هي مباشرة علاقة اجتماعية، بمعنى أنَّه حيث لا يوجد هناك مجتمع فلا وجود إذن للسياسة!

وكما أنَّها لا تحكم كلَّ الإنسان، فهي أيضاً لا تحكم المجتمع كلَّه، ذلك لوجود علاقات اجتماعية أخرى [اقتصادية، عائلية.. الخ]، فالعلاقة الاجتماعية التي تأخذ شكلاً سياسياً خالصاً هي علاقة «العام». من وجهة النظر هذه نسمِّي ما تبقَّى من علاقات اجتماعية «علاقات خاصَّة». ما يسمَّى «عامٌ» [لأنَّه هنا يركِّز مجال جدارة وأهلية السياسة] هو النشاط الاجتماعيُّ الذي يهدف إلى حماية أعضاء الجماعة المستقلَّة التي تشكِّل المجتمع، والتي يشترك أعضاؤها في الحيز العامِّ، في حياة مشتركة، بينما يسمَّى «خاصٌ» العلاقة الاجتماعية التي تتعلَّق بالفرد، والعلاقات بين الأفراد كما هي.

إذن [فالخاصُّ والعامُّ] هما بالتساوي علاقات اجتماعية، ولكن في حالة الخاصِّ هناك استقلالية للأفراد في المعنى الذي يمتلكون به الحريَّة بانتمائهم إلى مجموعة ما أو تجنُّب هذا الانتماء، بينما في حالة «العامِّ» هناك التبعية التامَّة للمجموعة التي تشكِّل «كلاً واحداً» يخضع جميع الأفراد فيها إلى قوانين هذا الكلِّ دون استثناء.

كوكيل أعمال قيِّم على مجال «العامِّ» تطرح السياسة نفسها، وتفرض مشيئتها على هذا المجال، إلاَّ إذا كان «الخاصُّ» يتمتَّع بالقوَّة الكافية للوقوف في وجهها، ووضع العراقيل أمام هيمنتها.

يظلُّ الاقتصاد نشاطاً خاصَّاً طالما أنَّ السياسة لم تأخذ قراراً معاكساً، أو أن تحاول ضبط إحدى مجالات الإنتاج، وكذلك الحال في القانون والذي ما هو سوى منظِّم للنشاط الاجتماعيِّ ينقسم على نفسه كقانون خاص، وآخر عام تماشياً مع الانقسام الداخليِّ في السياسة، ومع هذا هناك قضية محدَّدة يجب الإشارة إليها فوراً:

لقد رأينا أنَّ السياسة تحدِّد وتضمن حالة القانون الخاصِّ، وأنَّ هذا القانون يعود بمعنى ما إلى مجال «العامّ» لأنَّه في الحقيقة جزء منه كقانون، لا من خلال النشاط الداخليِّ الذي ينظمه.

هناك تشريع للزواج، ولكن باستطاعة كلِّ فرد أن يتزوَّج أو أن يرفض الزواج بحريَّته الخاصة.

هناك أيضاً تشريع ينظِّم العمل وقوانينه، ولكن في إمكانية كلِّ فرد في المجتمع أن يختار المهنة التي تناسبه، وهناك أخيراً جمعيات مثل «المحاربين القدماء» أو

«المنفيين»، بيد أنَّه ليس هناك من قانون أو تشريع يفرض على أحد من هؤلاء المحاربين أو المنفيين بالانتماء إلى هاتين الجمعيَّتين:

ـ إنَّ السياسة هي في غاية الأمر سيِّدة لكلِّ ما هو «عام» فقط: دون «أوليَّة» التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] وتحديد ما يشكِّل «الخاص» يظلُّ الإنسان سجين أبدي للسياسة. في هذه الحالة لا تكون السياسة جوهراً للهيمنة المتسلطة فحسب، بل ستلغي كلَّ ما عداها من جواهر حيث يصبح المجتمع بأكمله سياسياً، والإنسان نفسه يصبح مجرَّد حيوان سياسي!

إذا كان صحيحاً، كما كتب «لاكروا» أنَّ [الخاصَّ والعامَّ]:

ـ «يتطابقان قليلاً أو كثيراً مع مظهرين للوجود البشريّ»، فإنَّ هذا يشير إلى أنَّ الوجود البشريَّ لا يُدْرك بعيداً عن النشاط السياسيّ، في النتيجة، طالما أنَّه هناك مجتمع سياسي بالضرورة ستظلُّ الحياة البشرية مقسَّمة إلى حياة عامَّة من جهة، لأنَّ الإنسان ينتمي إلى وحدة سياسية، ومن جهة أخرى يعيش حياة خاصَّة به، تربطه علاقاته الخاصَّة مع غيره من البشر والجمعيات.

علينا إذن أن ننسِّق أفكار «ماركس» في مجلَّد «اليوتوبيا»، والتي يؤكِّد فيها على ضرورة اختفاء وتلاشي [العامِّ والخاصِّ] نهائياً للوصول إلى إلغاء العبودية والاغتراب، ذلك لأنَّه في زمن غير محدَّد «سيتصالح» الإنسان مع نفسه، ويصبح الكائن الماديُّ والآخر المجرَّد «كلاً واحداً»! في الواقع مهما بلغت قوَّة «العامِّ» في تكوينها المستقبليِّ، فهو لن يستطيع امتصاص «الخاصِّ» كاملاً، ولا تغيير طبيعته أو الحدِّ من قوَّته، مثله مثل العلم الذي لا يلغي الإيمان، والغنى الذي لا يزيل الفقر.

يظلُّ العكس هو الصحيح تماماً، ذلك لأنَّه لا يمكن وجود تصالح نهائي ممكن بين [الخاصِّ والعامِّ] ضمن المجتمع الواحد، كما أنَّه لا يوجد ولن يوجد اتِّفاق نهائي بين الفرد والدولة؟ هناك بالطبع ظروف وأزمنة يمكن أن يقتربا من بعض، وأن يتفاهما وأن يجدا أرضية مشتركة لعلاقة طيبة، بيد أنَّ مفاهيم [الخاصِّ والعام] هي في تناقض حتمي، فلا أحد منهما قادر على التفوق المنطقيِّ على الآخر: كلاهما بالتساوي يشكِّلان السياسة، ولكن بطريقة متناقضة.

ولكن تعارض «الخاص» مع «العامِّ» لا يشبه التعارض القائم بين الفرد والمجتمع، لأنَّهما علاقات اجتماعية، أي أنَّ تمييزهما ماثل تماماً في المجتمع السياسيِّ نفسه:

ـ ما الذي يشير إليه «مفهوم» العامِّ إذن؟

إنّه يشير إلى أنَّ الفرد لا يستطيع فعل العمل السياسيِّ من أجل نفسه، ولا مع الأفراد الآخرين عبر علائق تبادلية بسيطة [إلاَّ في المعنى الخاصِّ غير الملائم]، بل يستطيع هذا الفرد ممارسة السياسة عبر نشاط خاص ضمن الوحدة المنظمة داخلياً تتمتَّع بالسيادة بالنسبة إلى الوحدات السياسية الأخرى.

«كأولية» من أوليَّات السياسة، يعني مفهوم «العامِّ» عدم وجود وحدة سياسية غير منظمة! قد يكون تنظيماً بدائياً فطرياً، ولكنَّه مع ذلك يظل تنظيماً مقبولاً، قويَّاً، قابلاً للحياة.

رغم كلِّ شيء نستطيع التأكيد على أنَّه حيثما وجد مجتمع يشكِّل وحدة سياسية سيكون هناك بالضرورة نظام يتجاوز الإرادة الفردية، ويخضع للسلطة التي تمثّل المجموعة البشرية التي تسوسها.

إن المشكلة التي تواجهنا ليست تاريخية، بمعنى أنَّنا لسنا بصدد دراسة الكيفية التي قامت عليها العلاقة المادية بين [الخاصِّ والعامِّ] ولا بفهم تطوُّر هذين المفهومين عبر التاريخ، ولكن المشكلة تتركَّز في فهمنا أنَّه لا يمكن لمجتمع سياسي أن يوجد دون التفريق بين هذين المفهومين على الإطلاق.

تلازم المفهومين [الخاصِّ والعام]

إنَّ السؤال الثاني الذي كنَّا قد طرحناه هو الآتي:

ـ كيف وبأيِّ معنى يحدِّد مفهوما [الخاصِّ والعام] في مجال السياسة؟

إنهما يقسِّمان من وجهة نظرهما جميع العلاقات الإنسانية إلى نوعين لا يقبلان القسمة بنفس الطريقة التي نتعامل فيها مع «أوليَّات» الجواهر الأخرى كالمقدَّس والدنيويِّ في النظام الدينيِّ، والقبيح والجميل في النظام الجماليِّ، وهما يقسّمان أعني مفهوميْ [الخاصِّ والعامِّ] كلَّ الظواهر إلى فئتين: هذا التقسيم مطلق بصورة قطعية، أي أنَّ الأول منهما لا ينتج عن الآخر، ولا الآخر يمكن أن يخفض من قيمته بالخضوع إلى الأول، فكلاهما مؤسِّس أصيل في المعادلة الفلسفية: ومن العبث أن نبحث عن أصل «العامِّ» في علاقة اجتماعية خاصَّة.

إنَّ المظهر السياسيّ الأول يتضمَّن سلفاً حالة التفريق بين هذين المفهومين [الخاصِّ والعامِّ]، فأنْ نطرح مثلاً «الخاصَّ» فهذا يعني أنَّنا نطرح ضمناً «العامَّ»، والعكس صحيح.

إنَّ المفهومين متلازمان تماماً على الرغم من تعارضهما، حيث أنَّنا لا نستطيع أن نفكر في الأول دون أن يقفز الثاني إلى أذهاننا، من الخطأ إذن الاعتقاد بأنَّ إضعاف المفهوم الأول يؤدِّي إلى بعث وتجديد حياة المفهوم الثاني، أو أنَّ الحدَّ من قيمة الثاني يزيد في قيمة الأول، إنَّهما متلازمان بطريقة جدلية لا انفكاك لها!!

ولكن رغم أنَّ هذا التقسيم الشكليَّ المطلق بين [الخاصِّ والعامِّ] ليس نهائياً أو هو ثابت الشكل، فكلُّ واحد منهما يشكل أفكاره الخاصَّة به تبعاً للعصر الذي يعيشه، أو حسب الضرورات التقنية التي تحيط به.

لقد فضَّل «اليونان» المجال «العامَّ» على «الخاصِّ» وأولوه الاهتمام الأكبر، عكس «الرومان» الذين أعطوا القيمة الأكبر لمفهوم «الخاصِّ».. ومع هذا لا نستطيع أن نقول أنَّ «اليونان» أكثر سياسة من «الرومان» أو أن «الرومان» فهموا السياسة أكثر من أقرانهم

«اليونان»، كما أنَّ الليبرالية تميل إلى إعطاء «الخاصِّ» القيمة المثلى بينما نرى أن الاشتراكية تمجِّد مفهوم «العامِّ» وتضفي عليه القيمة الأمثل.

إنَّ السياسة لا تعير اهتماماً لما هو عابر ومؤقت، ولكنَّها قد تضطرب وتتزعزع إذ تجد نفسها محاطة بالصراع بين هذين المفهومين، لا لأسباب داخلية، بل لأنَّها تبحث عن طريقة ما تفرض فيها تدخُّلها الخاصَّ في انقسام الأنشطة الإنسانية الأخرى: من هنا يأتي الصراع الدائم بين مؤيِّدي المِلْكِية الخاصّة والأخرى العامَّة، وبين أصحاب «المدرسة العلمانية» والثانية المسمَّاة «المدرسة الحرَّة».

ربما لا يوجد أيُّ نشاط، أو أيُّ شيء في العالم لم يخضع في مرحلة ما في التاريخ إلى هاتين الفئتين، فالتناقض الذي يحكمهما تناقض دائم: فلا يوجد هناك نظام سياسي يضع نهاية لهذا التناقض دون أن يضع نهايته، ذلك لأنَّه «يتغذَّى» من هذا التناقض بالذات.

ولأنهما ذات أصالة واحدة، فلا تفوُّق لأحدهما على الآخر كمفاهيم مطلقة، ولكن الأيديولوجيات والنظريات السياسية التي تلعب دورها بتفضيل أحدهما على الآخر.

في اللحظة التي يظهر فيها التنافس بين هذين المفهومين [الخاصِّ والعام] تتدخَّل التسوية والتراضي بينهما، فالمسألة التي تتعلَّق «بالخاصِّ» بسبب التقاليد يمكن لها أن تخضع لسلطة «العامِّ» والعكس صحيح أيضاً.

إنَّ الصيرورة الدعائية واضحة للعيان في أيامنا هذه، لأنَّه ليس الاقتصاد والتربية فقط ما تثير اهتمام الجميع، ولكن أيضاً هناك المشاكل الصحية والعائليةً المرتبطة اليوم بالوزارات، في نفس الوقت الذي تكون فيه المراقبة الحكومية تطال الميادين التي كانت خارج سيطرتها، إنَّ مؤسَّسة الضمان الاجتماعيِّ باحترامها للصفة الخاصَّة للعمل الطبيِّ تضع الطبيب في مقياس ما تحت إشراف الدورة والخضوع لقوانينها.

إذا كان هناك تنظيمات عامَّة تديرها مجموعات خاصَّة، فهناك أيضاً بعض التنظيمات الخاصَّة تقوم بالوظائف العامَّة، وكثيراً ما نجد قطَّاعات شبه عامَّة تكون فيها السلطة الخاصة موازية تقريباً للإرادة العامَّة.

تتبنَّى بعض الخدمات العامَّة مناهج الإدارة الخاصَّة، والعكس صحيح.

في نفس القطَّاع هناك مسائل مماثلة من قِبَل السلطتين [العامَّة والخاصَّة] مثل «أعمال» عامَّة، أو بعض التعابير التي أصبحت مألوفة:

كالتعليم العام، والصحة العامَّة، والمال العام، مما لا يمنع وجود تربية عائلية، مؤسَّسات عمل أو ثروات وممتلكات خاصَّة.. الخ، إنَّنا نصدف أكثر فأكثر «خلطاً» في مجال الاقتصاد بين هذين المفهومين. باختصار هناك تحليل حقيقي لهذين المجالين [العامِّ والخاصِّ] اللذين هما في صراع وتشوش دائمين، في الواقع هذا الوضع ليس خاصاً بعصرنا، فقد حاول النبلاء من قبل «محو» الحدِّ الفاصل بين [الخاصِّ والعامِّ]، بيد أنَّ أحد أهداف الثورة الفرنسية الرئيسية هو في إرادتها بتدشين حقيقة التفريق بين هذين القطَّاعين.

ومع هذا، وعلى الرغم من تزايد نفوذ وتأثير «العامِّ» في أيامنا هذه، والمطالبة من نوع «التأميم» مثلاً، فإنَّ مجال «الخاصِّ» لم يتقلَّص إلى الحدِّ الذي يطالب به ديمقراطيو» العامِّ، يمكن أن نأخذ الاتحاد السوفيِّتي مثالاً على ذلك، حيث أنَّه ليس العائلة فقط من احتفظت باستقلالها، ولكنَّه الاقتصاد هو الآخر قد تبنَّى مناهج الإدارة الخاصَّة، كذلك نجد أنَّه في مجتمعاتنا الغربية أنَّ نقابات الموظفين للخدمات العامَّة أدخلت مقولة «الخاصِّ» في الوظائف العامَّة: إنَّ إضراب الموظفين يتبع لقرار خاص من قِبَل مجموعة تتصرف بملء استقلاليَّتها، لكي نتخلص من تأثير «العامِّ» فإنَّنا نبحث عن ملاذ في «الخاصِّ»، وحين نريد أن «نتملَّص» من سيطرة «الخاصِّ»، نرجع إلى «العامِّ» كملجأ أخير.. وهكذا!.

في الواقع أنَّ فكرتيْ «العامِّ والخاصِّ» بذاتهما لا معنى لهما على الإطلاق إذا ما فصلنا الواحدة عن الأخرى، إنَّهما متلاحمان ككلٍّ واحد، ولا يمكن الفصل بينهما، قد يكون تأثير أحدهما أكثر من الآخر في مرحلة ما من التاريخ لأسباب نجهلها، ولكن في جميع الحالات نقرِّر أنَّه من المستحيل إلغاء الواحدة عبر تزايد نفوذ وقوَّة الأخرى الآن كما في المستقبل:

- ما الذي سيحدث في قرنين أو خمسة قرون آتية؟

- هل سنتكلم عن ليبرالية أو اشتراكية أو شيوعية أو رأسمالية كحقائق معاصرة؟

على الأغلب سيكون الجواب بالنفي! ولكن هناك حظ كبير بأنَّنا سنناقش مجدَّداً العلاقة «المحترمة» بين [العامِّ والخاصِّ] تحت مسميَّات أخرى بلا شك، تماشياً مع شروط وتيَّارات فكرية العصور القادمة، إلاَّ إذا اختفت السياسة وتلاشت من مسرح الحياة، وبالتالي اختفاء الإنسان الذي نعرفه منذ الأزل!!

لا يوجد نظام سياسي دون أيديولوجية معينة [قدَّمت اليونان القديمة لنا أمثلة تساوي تجاربنا المعاصرة]، إذن حول تفوُّق إحدى هاتين الفكرتين على الأخرى ينتقد «هيجل» مع آخرين غيره المَلَكِيَّة بإضفائها الكثير من الحقوق على «الخاصَّة» وجعلها من الخدمة العامَّة قضية شرف لا واجب يقوم به الأفراد أو الجماعة[1].

ذلك لأنَّ حسب رأيه «وظائف الدولة المختلفة خاصَّة بها، وهي ليست مرتبطة بالأفراد الذين يمارسونها بفضل شخصياتهم، بل حسب المزايا الموضوعية التي يتمتَّعون بها، إذن فوظائف وسلطة «الدولة» لا يمكن أن تكون مُلْكِية خاصَّة[2]».

هذا التعريف لا ينطبق سوى على المفهوم الحديث للخدمة العامَّة، لأنَّه، كما يشير التاريخ، قد يكون باستطاعة الأفراد الإقامة بهذه الخدمة، ولقد قدَّم لنا مرة ثانية النظام الإقطاعيُّ، ونظام شراء الذمم والمقامات أمثلة كثيرة بهذا الخصوص.

لا شيء يثبت لنا أنَّ هذه الأنظمة الأخيرة في تناقض مع فكرة خدمة الدولة، لأنَّ وجود مقولة «العامِّ» لا يرتبط بالضرورة بمركز من يقوم بخدمة الدولة، بهذا المعنى علينا أن نقوم برفض نقابة الموظفين، لأنَّنا جعلنا من الخدمة العامَّة مفهومنا بالذات بحيث أنَّ كلَّ الأنظمة مستحيلة ما عداها، أو هي متناقضة وسيئة: فكل ما عدا مفهوم الخدمة العامة متناقض وسيء، ومفهومنا وحده حول هذه المسألة هو الأكثر عقلانية في النظام الحكومي!

إنَّ الخطأ يكمن كما يرى «هيجل[3]»، في أنَّنا قصرنا قيمة «العامِّ» على عقد أو إرادات أو جمعيات خاصَّة، نظرياً من الممكن على الدوام ألاَّ نرى في «العامِّ» سوى مجموعة إرادات خاصَّة، أو التفكير بأنَّه ذات يوم قد نتوصَّل إلى إلغاء هذا المفهوم «العامِّ» ومثله «الخاصّ» إلغاءً تاماً، إنَّ نظرية كهذه لا تصمد أمام الممارسة السياسية لحظة واحدة.

هذه النظريات في تناقض أبدي مع إمكانية النشاط السياسيّ ذلك لأنَّ هذا النشاط يتطلَّب «حتماً» وجود مجال «للعامِّ»، لطالما أشرنا في عدَّة مناسبات أنَّ «الدولة»، أي «العامَّ» ليست مجرَّد تجمُّعات عاديَّة، أو جمعيات بسيطة تقوم فيما بينها، من وجهة نظر سياسية تصبح اتِّخاذ موقف حول النقابة مزدوج:

---

[1] «هيجل»: مبادئ فلسفة الحق - باريس 1940 - صفحة 214.
I. f. Hegel, Principes de la philosophie du droit, Paris, 1940, p. 214.

[2] نفس المصدر، صفحة 277.

[3] نفس المصدر، صفحة 75.

هو يؤكّد ما قلناه سابقاً: إذا كانت الحدود بين [الخاصِّ والعامِّ] مطلقة، فإنَّ التوتر بينهما سيكون كذلك، مثله مثل محتواهما الذي هو تاريخياً متنوع ومختلف، وحدها حقيقة «الدولة» [المدنية أو الإمبراطورية] التي لا يمكن أن تكون أبداً خاصَّة!

هذه النظريات لم تفعل شيئاً في النهاية سوى قصر مقولة «الخاصِّ» في فكرة الخدمة العامة تلك الفكرة التي ألقت بها الثورة الفرنسية في سلة القمامة:

- إنَّ الإدارة ليست بالضرورة وظيفة عامة!

تقودنا الطريقة التي تدرك فيها الأنظمة السياسية العلاقات بين [الخاصِّ والعامِّ] إلى إعطاء بعض الملاحظات التي تظهر منذ الوهلة الأولى كعلاقات تناقضية.

لنأخذ مثلاً حالة التعارض بين النظامين، الاستبداديِّ والديمقراطيِّ، إنَّ النظام الاستبداديَّ يحاول أن يجعل من السلطة السياسية سلطة عشوائية خاصَّة بيد صاحب هذه السلطة، بينما تحاول الديمقراطية أن تجعل من السلطة مفهوماً شعبياً في جميع المجالات والعلاقات السياسية، من هنا تأتي أهمية مجالس الشعب، والبرلمانات في أيامنا هذه، والنقاشات الحامية الوطيس حول قضايا الحكم والسياسة.

ولكنَّ النظام الاستبداديَّ رغم ما له من قوَّة وسيطرة يعاني من هم وهو يحاول أن ينفرد بهذه السلطة وهو «إعطاء العلاقات غير السياسية صفة السياسة: إنَّه يجهد نفسه بتحطيم الحاجز الذي شكلّته العائلة، وإضفاء الصبغة الواحدة على التعليم، وكمّ الأفواه والصحافة.. الخ! بينما يظلُّ هدف الديمقراطية في إعطاء العلاقات السياسية الصرفة شكلها الشعبيِّ، وفي تقوية فئة «الخاصِّ»: إنَّها تحترم حريَّة وسريَّة الانتخابات، وتعترف بالتعدديَّة في التعليم والثقافة، وتتقبَّل بكلِّ رحابة صدر الحركات النقابية.. الخ!».

الشمولية

يمكن أن نتعرَّف على الشمولية في مصدرها:

هي جهد عظيم تقوم به لمحو التفريق بين الفرد والجماعة، ذلك لأنَّ محو هذه الحقيقة التي تقوم بدور الوساطة بين الجماعة والفرد يعني إلغاء المجتمع المدنيِّ تماماً[1].

المجتمع المدنيُّ هو المكان الذي تتداخل فيه العلاقات بين [الخاصِّ والعامِّ] دون انقطاع، سواء بالالتفاف أو عن طريق التوتُّر، إنَّ تقهقر هذه الحقيقة تقود حتماً إلى تعطيل مقولة [الخاصِّ والعامِّ] وتعطيلها إمَّا عن طريق مماثلة الفرد بالجماعيِّ، أو الجماعيِّ مع «الدولة»، وفي الحالتين سوف نسقط في هوَّة الشمولية!

إنَّ النسخة الأولى لهذا السقوط تتمثَّل في الماركسية التي تأمل بهذه الطريقة تحرير الإنسان من الانفصال الذي يعانيه بسبب التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] دون الأخذ بعين الاعتبار حالة تجريد البشرية من الصفة السياسية عن طريق «تلاشي الدولة» التي تضع الفرد في حالة الاغتراب، تلك الحالة التي يفقد فيها الإنسان هويته الحقيقية، ويصبح أي شيء سوى ما كان عليه: إنه غريب عن نفسه!

في هذه الحالة سوف لن نتكلم عن تناقض بين الماركسية النظرية والشيوعية العملية في بعض البلدان، ولا عن تشويه للفكر الماركسيِّ الذي قام به من يدَّعون أنفسهم بالشموليين اليعاقبة[2]، وخاصَّة «بلانكي» في المعنى الذي تريد به هذه النظرية تحقيق كلِّ شيء عن طريق الشعب من أجل «الدولة»، في الواقع أنَّ هذه السياسة تحاول دمج الفرد وكل المؤسَّسات في «الدولة»، أي تحقيق حالة التطابق بين المجتمع بأكمله مع «الدولة»، من وجهة النظر هذه يكون «هتلر» يعقوبيَّ ألمانيا بامتياز. في هذه الحالة أو

---

[1] بمعنى ما يبدو المجتمع المدنيُّ فكرة تاريخية، تجد جذورها في النظرية الليبرالية، فنحن نستخدم هذه الصيغة هنا بالمعنى الواسع لا كمفهوم معاصر لكلمة «اجتماعي» وذلك لتحديد هذه النقطة بأنَّ كلّ المجتمعات البشرية خاصَّة أو عامَّة تتشابك في علاقات هذين المفهومين [الخاصِّ والعام]!.

[2] اليعقوبية: نظرية ديمقراطية نادى بها اليعقوبيُّون خلال الثورة الفرنسية، وهي مذهب ديمقراطي متطور.

الأخرى تقوم الشمولية بتصنيع إنسان مصطنع، وذلك عن طريق القوَّة والديكتاتورية يمثِّل نموذجاً نظرياً، طالما أنَّ هذا النموذج يزيل تناقضات الحياة وجميع إمكانيات الإنسان وتطلُّعاته على اختلاف أشكالها من دينية وفنية وفلسفية.. الخ.

لا حريَّة سياسية سوى في نظام يحترم التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ]، وفي الواقع إنَّ جميع النظريات التي تنكره أو تحاول إلغاءه [تلك النظريات التي نرفضها بدورنا حين نقف مع هذا التفريق] أو ننكر قسماً كبيراً من الوجود البشريِّ، حين نقف بوجه إحدى الأوليات المكوِّنة للسياسة نكون قد وضعنا السياسة في مواجهة نفسها، دون نجاح، لأنَّ الإنسان لا يمكن أن يَخْلُص من الجوهر الإنسانيِّ خاصّته!

يمكن إذن أن نسأل فيما إذا كانت الشمولية تدرك معنى السياسة، [وهي التي لا تمتلك فكرة عن «الدولة»]، وذلك حسب ما نراه من تناقض في ممارساتها.

يتطلَّع النظام الشموليُّ إلى إلغاء جميع الحدود، لأنَّ وجودها يعطِّل مشروعه النظريَّ.. بهذا المعنى يكون نظاماً نظرياً مغلقاً بشكل مطلق بلا نوافذ أو فجوات يعبر منها النور.

وطالما أن هذا النظام يريد أن يكون شمولياً فلا يوجد داخله حدود بين مختلف الأنشطة الإنسانية.

وهكذا تصبح السياسة مجرَّد وسيلة، أو نظاماً فوقياً يمتلك إمكانية استخدام السلطة لكي ينتج بالقوَّة وبالسرعة الممكنة الإنسان الحقيقيَّ، أو ما تدَّعي بأنَّه الإنسان الحقيقيُّ، بمعنى آخر يقوم هذا الإنسان بامتلاكه السلطة، وممارسته لها بتحقيق غاية تتجاوزه، وتتجاوز جميع الأنشطة الإنسانية: وهي خلق كائن بشري آخر، ألا وهو الإنسان الكامل[1]. إذن فهذا الكائن لا يريد فقط التحكُّم بجوهر أو بآخر، بل يهدف إلى السيطرة على المجتمع كلِّه، على الإنسان كلِّه بآن واحد.

تبدو الشمولية بعيدة عن السياسة، طالما أنَّها تستخدم السياسة من أجل غاياتها الخاصَّة كظاهرة لا علاقة لها بالسياسة في نفس المعنى الذي تظهر فيه وهي تشوه الاقتصاد والعلم والفنَّ والقانون.. الخ! هي تتلاعب باللُّعبة السياسية لمصلحتها فقط، إنَّ

---

[1] في الحقيقة يكون هذا الإنسان الكامل عامَّة مجرَّداً من أيَّة صفة تحدِّد إنسانيته!

إن فلسفة الإنسان الكامل تقع في معارضة مع الفلسفة التي نستطيع أن نسميها فلسفة «الإنسان كله» ككائن يتمتَّع بإمكانيات غير محدودة، يعيش في عالم حقيقي مليء بالأمل والخيبات، بالمثالية والندم، يحاول أن يتغلَّب على تناقضاته باستخدام جميع الوسائل الممكنة.

السياسة كجوهر تتمتَّع بحدود معينة من خلال «الأوليَّات» وغايتها بالذات، في الشمولية لا مكان لهذه الحدود، ولهذا فهي تعتقد أنّ كلَّ ما يدور في خلدها مسموح وممكن طالما أنها قادرة على تنفيذه، وامتلاكه بالطريقة التي تراها مناسبة!!

هذا الوصف هو بمثابة نموذج مثالي لما يحدث، ذلك لأنَّه لا أمل بأن يتوصَّل النظام الشموليُّ إلى هذه الغاية وهي تحقيق «شموليَّته» كما يريدها، فالنظرية في تناقض وتباين مع العمل والتطبيق، إنَّ كلَّ عمل غير محدد، غير متوقَّع ويقع تحت صفة اللّاعقلانية في كثير من الأحيان، هو غامض، ويشتِّت بلا انقطاع البناء النظريَّ والمنهجيَّ الذي قام عليه.

ورغم كلِّ الادِّعاءات الكونية التي يفترضها النظام الشموليُّ يظلُّ أيديولوجية في خدمة إرادة القوَّة لفئة ما. وحتَّى لو غضضنا النظر عن مظهره النظريِّ، ودققّنا في حقيقته العملية سنجد أنَّه ممارسة دائمة برفض السياسة كسياسة، وذلك بتحويلها من غايتها الخاصَّة بها، وإخضاع «الدولة» بتحويلها إلى مجرَّد أداة تنفيذية لإرادته، وذلك بنزع صفة العنف الشرعيِّ عنها، واحتقار النظام التشريعيِّ وتحويل العنف والقانون إلى خدمة الحزب الواحد، وتحديداً في خدمة الزعيم الذي ينطق باسم هذا الحزب.

لقد لاحظ «بوخهايم[1]» بدقَّة أنَّ النظام الشموليَّ ينزع عن الدولة صفاتها السياسية وحقيقتها كمؤسَّسة عامَّة لكي يثبِّت أفكاراً ليست سياسية بالمعنى المباشر مثل الوطن، وحدة الدم، الطبقة الاجتماعية[2]. بهذا المعنى تكون جميع الأفكار الشمولية عدوَّة للدولة، برفضها تنفيذ إرادتها ضمن الأطر التشريعية الطبيعية، في النهاية إنَّها ليست «الدولة» التي تتمتَّع بالقوَّة السياسية والسيادة على هذه القوَّة ولكنَّها إرادة خاصَّة، تمثل الحزب الحاكم، والوسيط الأوتوقراطيُّ.

لذا ليس من قبيل الصدفة أن نجد «هتلر» يفضِّل لقب «فوهرر» الشعب الألمانيِّ على «مستشار الرايخ»، أو نرى في الاتِّحاد السوفييتيِّ أنَّ القرارات السياسية الحقيقية تصدر عن المكتب السياسيِّ الشيوعيِّ لا عن طريق الحكومة.

هناك إذن تناقض بين «الدولة» والنظام الاستبداديِّ، لأنَّ صفة «الدولة» العامَّة تتعارض كليَّاً مع ادِّعاءات هذا النظام.

---

[1] «بوخهايم»: الشمولية المطلقة - ميونخ 1962، صفحة 109.

[2] Buchheim, TotalitàreHerschaft, Munich, 1962, p. 109.

وحده الحزب، وحركته ممكن أن يكونا شموليين، لا «الدولة»، ذلك لأنَّ للدولة أهداف خاصَّة تصبو إلى تحقيقها، بينما الشمولية تتجاوز السياسية في أهدافها، وحين يستولي النظام الشموليُّ على السلطة، ويستحوذ على مقدَّراتها فهو لا يقوم بهذا من أجل العمل السياسيِّ، بل لتحقيق طموحاته على جميع الأصعدة [الاقتصادية، الدينية، الفنية، العلمية.. الخ] طالما أنَّه يهدف إلى تغيير كلِّ جوانب المجتمع والإنسان بأكمله.

إن فكرة «العامِّ» تبدو له كحجر عَثْرة كالمقدَّس وحريَّة الفكر والتعبير والنظام الاقتصاديِّ الذي لا ينطبق مع إرادته.

بينما [الفن والديانة والسياسة والاقتصاد.. الخ] تظل أغنى وأكثر تنوُّعاً من النظام المغلق الذي تفرضه هذه الشمولية.

إنَّ النظرية الشمولية تتطلَّب من الفنَّان مثلاً ألاَّ يكون فنَّاناً بل اشتراكياً في الدرجة الأولى، وكذلك العالِم والاقتصاديِّ والمدرِّس.. الخ، بمعنى آخر لا يحترم النظام الشموليُّ تنوُّع واختلاف الجواهر والأوليَّات الخاصَّة بكلِّ نشاط، ولكنَّه يقصرها جميعاً على الفرضية التي يضعها نظامه الخاصُّ، وهو لكي يجعل الواقع يتطابق مع أهدافه، ويوهم الآخرين أنَّه «يقترب» من تحقيق هذه الأهداف يقوم بإنكار أو تزوير الحقائق، إذ يحاول إقناعهم بأنَّه يمارس سياسة أخرى، وعلماً آخر، واقتصاداً يختلف عن سابقه.. مع أمله رغم كلِّ شيء أن ينجح عن طريق الغش والمكر بالانتصار على القدر أو أن يطوي الحقيقة حسب رغباته، في النهاية هو ينكر وجود جواهر للعلم والفنِّ والاقتصاد والأخلاق.. وكنتيجة هو ينكر الطبيعة البشرية باعتقاده أنَّ نظرية يمكن لها أن «تصوغ» الإنسان حسب ذوقه ومزاجه الخاصِّ، ولهذا فهو يضطر إلى إنكار الفرق بين [الخاصِّ والعامِّ] مع إنكاره لهذه الجواهر جميعاً.

إنَّ الفصل والتناقضات تأتي من «الخارج»، وهي تتجمَّع في عدوِّ العِرْق والطبقة التي يجب محاربتها والكفاح ضدَّها، نفهم إذن أنَّه في هذه الشروط هناك تعارض بين النظام الشموليِّ و«الدولة» التي لا يمكن إلاَّ أن تخضع لإرادته مثلها مثل الفنِّ والاقتصاد، وكلِّ مظاهر الحياة الاجتماعية.

نرى الآن بوضوح أنَّه لا وجود لحريَّة سياسية إلاَّ حين تمارس «الدولة» وظيفتها العامَّة، أي حين تستخدم قوَّتها في تحقيق أهداف خاصَّة بالسياسة، باختصار، إنَّ استقلالية «الدولة» بالمعنى الذي تحترم فيه استقلالية جواهر السياسة هي الشرط الأساسيُّ لحريَّة البشر، فخضوع «الدولة» يعني في نهاية الأمر استعباد وإذلال للبشر من قِبَل أنظمة كهذه، أعني الشمولية.. وغيرها!

بقي أن نحلَّ آخر مشكلة تعترض طريقنا في فهم هذه التناقضات جميعاً:

إنَّ [العامَّ والخاصَّ] كأوليَّات للسياسة يتمتَّع كلاهما بمجاله، إنهما مستقلاَّن لأنَّ داخل كلٍّ منهما هناك إرادة موجهة حسب مصالح أهداف أخرى، من هنا تأتي إمكانية التوتُّر الذي قد يتحوَّل إلى صراع يهدِّد بزعزعة الحياة الاجتماعية والفردية على السواء، يمكننا في هذه الحالة طرح السؤال التالي:

- من الذي يمتلك حقَّ القرار في حالة الصراع هذه؟

كان «روسو» قد طرح هذه المشكلة على بساط البحث: مبدئياً يلغي منهجه كلَّ إمكانية للصراع طالما أنَّ الأفراد [وقد تخلُّوا عن حقوقهم الخاصَّة في «الأنا» الجمعيِّ]، يسترجعون بفضل العقد الاجتماعيِّ ما يوازي الذي فقدوه بل أكثر:

أولاً حماية ممتلكاتهم الماديَّة، ومن ثمَّ ضمان متبادل بحيث يصبح الشرط الاجتماعيّ للمساواة بين الجميع، باختصار «لا أحد يحتاج المطالبة بشيء[1]»، ومع هذا فهناك فرصة لظهور الصراع مجدداً رغم ما تقدَّم بسبب طبيعة العقد نفسه، والذي هو ليس التزام متبادل بين مجموعة الأفراد، ولكنَّه التزام الأفراد مع أنفسهم، ومع السيادة بشكل مباشر والذي يقوم بدور الوسيط مع الأفراد الآخرين.

يجد النوع الأول للصراع جذوره في واقع أنَّ «كلَّ فرد قد يتمتَّع بإرادة خاصَّة لا تتَّفق مع الإرادة العامَّة، وأنَّ مصلحته الخاصَّة تشير عليه غير ما تطرحه المصلحة العامَّة».

في الواقع هذا النوع من الصراع يعكس عصياناً يمكن أن يؤدِّي إلى إلحاق الضرر بوحدة الهيكل السياسيِّ، لقد حاول «روسو» أن يحلَّ هذه المسألة بطرح «الخشية والعقاب» الذي قد تمارسه المجموعة ضدَّ العصاة والمتمردين: «نجبرهم على أن يكونوا أحراراً[2]»!

النوع الثاني من الصراع يتولَّد مباشرة من التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ].

لقد تقبَّل «روسو» فكرة أنَّ مجال كليهما قابل للتغيير ولكنَّها السياسة وحدها التي تحكم بأهميَّة القسم الخاصِّ أو العامِّ، شريطة أن تُتَرجم إرادتها إلى قانون أو «اتِّفاق عام[3]».

---

[1] «روسو» ـ العقد الاجتماعي ـ الكتاب الأول ـ الباب السادس.

[2] المصدر نفسه، الكتاب الأول، الباب السابع.

[3] نفس المصدر، الكتاب الثاني ـ الفصل الرابع ـ.

خارج هذه الشروط العامَّة فقط، يمكن بروز صراعات أو نزاعات تتركَّز مباشرة حول الإرادة العامَّة أو الخاصَّة، في هذه الحالة لم يجد «روسو» حلّاً، وظلَّت المشكلة كما هي غير قابلة للحل:

ـ «لا أرى القانون الذي يجب أن يتَّبعَ، ولا القاضي الذي ينطق بهذا القانون[1]». إنَّ التبرير الذي قدَّمه منطقيٌّ تماماً، وهو ينسجم مع منهجه: [فالخاصُّ والعامُّ] يشكّلان معاً منطقتيْ نفوذ لكلٍّ واحد منهما، وهما في تعارض واستقلالية.

وفي حالة نشوب صراع تقع الإرادة العامَّة في مغامرة قد تحوِّلها إلى إرادة خاصَّة، وقد تفقد جوهرها الخاصَّ بأن تسلك الطريق الخاطئ نحو الظلم والجور. هذا لا يعني أنَّ المجتمع المدنيَّ عرضة لصراع داخلي غير قابل للحلِّ، لأنَّ «روسو» وجد قاضياً «ينطق بقانونه» وهو شخصية المشرِّع أو الحكومة وذلك بامتلاكها إرادة خاصة، يمكن أن تواجه بها الإرادات الخاصَّة الأخرى.

لم تُحَلّ المشكلة سوى ظاهرياً، إذ أنَّ إمكانية الصراع بين إرادة الدولة الخاصَّة والإرادة العامَّة ما زالت قائمة!!

حول هذه المسألة، يكتفي «روسو» بتوصية ونصيحة إلى مواطنيه مفادها التضحية بالحكومة من أجل الشعب، لا التضحية بالشعب من أجل الحكومة[2]. ولكن يجب أن نتذكَّر أنَّ الحكومة تملك القوَّة العامَّة. إنَّ الضعف في نظرية «روسو» يكمن بأنَّه لم ير سوى «أوليَّة» واحدة للسياسة، وهي معرفة التفريق بين [الخاصّ والعامِّ]، ولكنَّه نفى عن جوهرها العلاقة القائمة بين [القيادة والطاعة]، بمعنى آخر هو لم ير في السياسة ظاهرة الوحدة في الهيكل الاجتماعيِّ مع نتائجه ووفاقه والسلم الداخليِّ، ولكنَّه أغفل تماماً ظاهرة القوَّة. بيد أنَّه إذا كان هناك جوهر يعتمد في أساسه على القوَّة سواء بشكلها الطبيعيِّ كقوَّة أو باتِّخاذها شكل العنف، فهذا هو جوهر السياسة بالتحديد دون مواربة أو زيغ!!

إذا ما ابتعدنا عن هذه المسائل النظرية كي نتفحَّص عن كثب الحقيقة العملية والتاريخية، سنرى أنَّ الصراعات بين [الخاصِّ والعام] يمكن معالجتها عن طريقين:

---

[1] نفس المصدر، الكتاب الثاني ـ الفصل الرابع ـ.
[2] المصدر نفسه ـ الكتاب الثالث ـ الفصل الأول.

ـ الأول هو استعانة الشرعية بالسياسة في مواجهة المؤسَّسات الخاصَّة عن طريق مجلس الدولة، والقصر العدليِّ وكلِّ أشكال المنشآت والمؤسَّسات الأخرى.

هذه الإجراءات تفترض اعتراف الطرفين بشرعية النظام، وعدم الاعتراض على السلطة القضائية التي شكّلت هذا النظام.

إنَّ جميع المجتمعات المدنية بالمعنى الطبيعيّ، لا بالمعنى الذي أراده «روسو» تتطلَّب تنازلاً يتيح [للعامِّ ـ الخاصِّ] التخلُّص من الخصومات والخلافات فيما بينهما.

ولكن قد يكون هناك حالات يتوصَّل فيها الصراع إلى مرحلة صعبة قد تؤدِّي إلى مرحلة «ما قبل الثورة»، فلا تنفع معها الإجراءات المتَّخذة من قِبَل النظام، ولا التنازلات التي يقوم النظام القضائيُّ، ولكنَّها فقط الإرادة السيادية المتمثلة في السلطة القادرة على حلِّ المسائل العالقة، والقضاء على هذا النوع من الحالات: فالمسألة هنا ليست مسألة أماني، أو استشارة، أو نقاشات، أو شكوى، بل هي مسألة قوَّة في نهاية المطاف!

منذ البدء يمكن أن نعطي الحظَّ الأوفر للسلطة القائمة لامتلاكها القوَّة العامَّة شريطة أن يظلَّ المجال الخاصُّ [ما عدا العناصر التي تساهم في التمرُّد] علناً أو ضمناً مع هذه السلطة، أو على الأقل يظلُّ حيادياً، وأن تتغير القوى العامَّة تدريجياً وتتحوَّل إلى إرادة خاصَّة من أجل استبدال القوَّة الجديدة ذات الميول العامَّة.

إذا ما حدث العكس من ذلك فالحظُّ سوف يبتسم للمتمرد بين الذين سوف يكنسون السلطة العامَّة القديمة، والذين سوف يجبرون على تأسيس وتشييد سلطتهم الجديدة، أي علاقة أخرى بين مجاليْ [الخاصِّ والعامِّ] حسب نظريتهم أو الأيديولوجية التي يحملونها في حقائبهم!

سوف يستمرُّ التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] حتَّى لو كان القادم الجديد شمولياً لا يعترف بهذا التفريق، ومع كل ما يستخدمه من دعاية وإعلانات، سوف يشكل الصراع صراعاً سياسياً بشكل حتمي، وهو قدر لا يستطيع أحد الانفلات منه!

في الخاتمة يمكن أن ندوِّن أنَّه لا مجال لإدراك «جوهر» السياسة بتحديد البحث والتقصيِّ حول إحدى المقولات لهذه الأوليَّات:

ـ القيادة والطاعة.

ـ العدوُّ والصديق.

ـ الخاصُّ والعامُّ، منفردة،

دون أن نتكلَّم عن تبعية الواحدة للأخرى، هناك علاقة ارتباط ووحدة ذات نظام جوهري بينهنَّ، أي أنَّه في غياب الواحدة أو الأخرى يتوقَّف النشاط البشريُّ من كونه نشاطاً سياسياً، هكذا لا يكون الزعيم الذي يقود جماعته ضدَّ أعدائه زعيماً سياسياً إذا لم يكن هناك مقولة «العامِّ» تتحكَّم بهذه الجماعة.

من الممكن وجود رجل عام دون أن يكون رجل سياسة إذا كانت علاقة [القيادة والطاعة] و[العدوُّ والصديق] غائبة: إنَّ الأكاديميَّ مثلاً هو رجل عام بهذا المعنى:

ـ هي «مجتمعة» الأوليَّات الثلاثة من تحدِّد جوهر السياسة، لا الواحدة بعيدة عن الأخرى!

الخاصُّ

في المقاربة الأولى يمكن أن نعرِّف «الخاصَّ» بالآتي:

ـ «مجموعة علاقات غير سياسية في قلب مجتمع ما مع العلم أنَّ مجالات [الخاصِّ والعامِّ] تتنوع وتختلف من مجتمع لآخر».

هذا التحديد السلبيُّ الصرف يجيز لنا طرح نقطتين كنَّا قد أشرنا لهما سابقاً وهما:

ـــ أولاً: إن التعريف القانوني «للخاصِّ» [مع اعتبار أنَّ كثيراً من المشرِّعين يرفضونه] كعلاقة بين شخصين متساويين لا قيمة له إلاَّ من وجهة نظر قانونية بحتة، وهذا التعريف لا يمكن أن يحيط بالمدى الواسع بالعلاقات الخاصَّة الأخرى التي تحدِّدها السياسة، بمعنى آخر لا ينطبق هذا التعريف سوى على الاستعمال الذي أراده القانون، ضارباً عرض الحائط بالمعاني الأخرى لهذا التعريف: فهو إذن محدود بالضرورة.

الفرق كبير في غياب تراتبية العلاقات، كالعلاقة بين الأب وولده داخل العائلة، وبين المعلم والتلميذ في الصف، وربُّ العمل والعمال في المصنع، والقائد في علاقته مع الجماعة.

ـ ثانياً: إنَّ «الخاصَّ» علاقة اجتماعية يشتمل على جميع العلاقات بين الأفراد غير تلك التي نسميها «عامَّة»، ممَّا لا يعني أنَّه فقط علاقات اجتماعية، في الواقع إذا كانت العلاقات بين الأفراد علاقات خاصَّة، فهناك بعض الأعمال التي يقوم بها الفرد هي أعمال خاصَّة أيضاً:

ـ إذن كيف يمكن تحديد العلاقة الاجتماعية بين الأفراد والفرد بنفس الوقت؟

هنا نواجه مشكلة علينا تحليلها عن قرب!

لنأخذ أولاً مسألة العلاقات بين الأفراد فيما بينهم؛ يندمج «الخاصُّ» في صفته مع فكرة «الاتِّحاد»، وبشكل أعمٍّ ليس التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] مطابقاً للتفريق بين

الاتِّحـاد والمجتمـع، وهـو مـا اقترحـه «تـوني» في كتابـه «الاتحـاد والمجتمـع[1]». في العلـم الاجتماعيِّ من المغالاة وضع بعض العلاقات الاجتماعية كالعائلة تحت مسمَّى «الاتحـاد» حصرياً هنـاك بـالأحرى «الخـاصُّ» كالعقـد وعلاقـة السيِّد بالعبـد أو علاقـة الحـزب السياسيِّ، فقط تحت عنوان المجتمع أو «العامِّ».

كنَّا قد أشرنا في الباب الأول حول النظام الموروث أنَّ العائلة ليست بالضرورة ذات نظام يتعلق بالاتحـاد [حتَّى في المعنى الذي استخدم «تويني» كلمة الاتحاد] طالما أنَّها تستطيع أن تلعب دوراً سياسياً، وأنَّه في بعض الحالات قد تندمج في المجال الذي يحيط به «العامُّ».

وإذا ما أهملنا مبدئياً النظام الموروث، أليس من اللَّافت للانتبـاه أنَّه عنـد «اليونـان» مثلاً تحافظ العائلة التي تعود إلى «الخاصِّ» في مجالها مع ذلك على مظهـر سياسـي مـا، طالما أنَّ القانون بالمشاركة في الحياة العامَّة كمواطن يرجع إلى الاستقلالية الفردية للفرد كرب عائلة؟!

سنرى فيما بعد أنَّ الحزب السياسيَّ مرتبط بالجدلية القائمة بين [الخـاصِّ والعـامِّ] وسنرى أنَّه ليس من الصعب على البحث الاجتماعيِّ أن يوضِّح أنَّ الأنظمـة الاجتماعية المختلفة التي رتَّبها «توني» إمَّا تحت فئة الاتحاد، وإمَّا تحت مسمَّى المجتمع تتمتَّع بمعنى خاصّ أو عامّ تبعاً للظروف.

جميـع هـذه الملاحظـات تشير بمـا فيـه الكفايـة إلى أنَّنـا لا يمكـن أن نطـابق بـين «الخاص» و«الاتحاد»، كما لا يجوز أن نماثل بين «العامِّ» والاجتماعي.

ولكـن هنـاك أسـباب أخـرى تجيـز لنـا تحديـد بعـض الأفكـار في منهجيـة علـم الاجتماع.

لقـد حـدَّد «تـوني» أفكـار الاتِّحـاد والمجتمـع «كمقـولات أساسـية لعلـم الاجتمـاع الصرف» وقـال بأنَّه لا وجـود لعلـم اجتمـاع حقيقـي إلا بأشـكاله الصرفة؛ لا كحقـائق خاصَّة أو وضعية، ومع هذا لم يتردَّد بإعطاء هـذه المقولات أساسـها المكوِّن لهـا، طالما أنَّه يقيمها على التفريق بين الإرادة الأساسية والإرادة الانعكاسية التي تتحكَّم بكلِّ مفاهيمه حول التجمُّع البشريِّ. كتب يقول:

---

[1] «توني»: الاتحاد والمجتمع، باريس 1944 ـ صفحة 4.
Toennies, Communauté et société, Paris, 1944, p. 4.

ـ «يمكن أن يكون التجمُّع البشريُّ كحياة حقيقية عضوية، وهذا هو بالتحديد جوهر الاتِّحاد، أو أن يكون تمثيلاً افتراضياً أو ميكانيكياً وهو مفهوم المجتمع[1]». هكذا يكون الاتِّحاد وحده الحقيقيُّ والطبيعيُّ، وما المجتمع سوى «تراكم ميكانيكي اصطناعي[2]».

لاندهش إذن إذا ما أعطى «توني» صفة الأسبقية في تسلسلها التاريخيِّ للاتِّحاد، وبهذا المعنى يكون وليد حالة بدائية طبيعية من خلال الوحدة التامَّة للإرادات البشريَّة[3]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يضفي على الاتِّحاد قيمة أخلاقية عليا تبدو واضحة في صفحات كتابه. من الواضح أنَّه في شروط كهذه لا مكان لتماثل أو التشابه في التفريق بين [العامِّ والخاصِّ] مع الاتِّحاد، والمجتمع طالما أنَّ [العامَّ والخاصَّ] يتمتَّعان هما أيضاً بصفة الأصالة.

لم نصل بعد إلى عمق المسألة، إذ أنَّنا حين نعطي لتفريق «توني» بين «الخاصِّ والعامِّ» عمقاً تكوينياً يكون قد جعل من الاتِّحاد والمجتمع مقولات تهيئ إلى انقسام حقيقي في قلب المجتمع، أي أنه أضفى على مفاهيم علم الاجتماع الصرف شرعية الانقسام الحقيقي الناتج عن البحث والتحليل الوضعيِّ للحقيقة الاجتماعية، هنا يكتمل المشهد المشوَّش تماماً: لأنَّنا لم نعد نعرف على ماذا يعتمد هذا التفريق، وهل الأمر يتعلَّق بتفريق منهجي، أو انقسام عاطفي؟ وهل هذا الانقسام شكلي أم حقيقي؟

حين نعتبر علم الاجتماع علماً بالمعنى الدقيق للكلمة، عليه إذن أن يأخذ بالاعتبار النشاطات الحقيقية للإنسان [الاقتصاد، السياسة، الدين] ومن التفريق الذي لا بدَّ منه في النسيج الاجتماعيِّ، ذلك لأنَّ كلَّ نشاط بشري مادي هو نشاط عملي ومعياري بنفس الوقت، ويقسم في النتيجة مجموعة العلاقات الاجتماعية إلى فئتين متقابلتين.

هكذا يفصل الدين المقدَّس عن الدنيويِّ على المستوى العاطفيِّ، كما يفصل الاقتصاد الضروريَّ عن الكماليات، والأخلاق التي تفصل بين الجائز والممنوع فعله، كما يفصل العلم بين قابلية التحكُّم بالأشياء وعدم هذه القابلية.. الخ، إنَّ أشكال علم الاجتماع الصرفة لا تمتلك سوى قيمة شكلية مثالية، أي أنَّها مجموعة من المفاهيم المنهجية، ولكن يجب الانتباه هنا [وهذه نقطة طالما أصرَّ عليها «ماكس فيبر»] حين نحوِّل هذه المفاهيم إلى انقسام حقيقي للعلاقات الاجتماعية.

---

(1) المصدر نفسه ـ ص3.
(2) المصدر نفسه ـ ص5
(3) المصدر نفسه ـ ص9.

- إلى أيِّ نشاط مادي وخاص للإنسان تستجيب مقولة الاتِّحاد والمجتمع؟
- ولا إلى واحدة منها!

في النهاية نرى أنَّه طالما تقوم قيمة المفاهيم المثالية الشكل بخدمة هذه المقولات فلا اعتراض عليها إذن، ولكن ما أن نبدأ بوضع معايير للتفريق الحقيقيِّ، فإنَّنا بهذا نتجاوز حدود العلم، تصبح هذه المقولات في هذه الحالة وجهات نظر عادية لعلم الاجتماع، ونفقد صفتها كمقولات تستجيب للنشاط الطبيعيِّ الماديِّ. بمعنى آخر، من الجائز للعالم أن يضع كلَّ الأشكال لكي يحاول فهم الحقيقة بشكل أكبر شريطة أن لا يجعل من هذه الحقيقة مقولة تؤدِّي إلى انقسام واقعي!!

إنَّ الفرق بين مفاهيم الاتِّحاد والمجتمع ومفاهيم [الخاصِّ والعامِّ] هو الآتي:

النوع الأول هو شكل منهجي وطريقة لكشف يستخدمها علم الاجتماع، أمَّا الثاني هو تحديد واقعي تدخله السياسة في النسيج الاجتماعيِّ بصفتها نشاطاً عملياً معيارياً.. يجب أن نفهم من هذا أنَّ التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ] لا يستخدم بنفس الطريقة التي تستخدم فيها مفاهيم الاتِّحاد والمجتمع من أجل تحليل الحقائق أو الظواهر الاجتماعية على اختلاف أشكالها، ولكنَّه يستخدم فقط من أجل تحليل العلاقات السياسية، والقانونية، والاقتصادية العرضية، ولهذا تأخذ هذه العلاقات بموجب قرار سياسي، أو بسبب تنظيم للنشاط السياسي هذا التفريق السياسيَّ الخالص!

إذ نرفض الاشتراك في المعنى بين مفهوميْ الاتِّحاد والخاصِّ، لا نجد مجالاً لرفض مقولة أنَّ الاتحاد قد يتَّخذ صفة الخاصِّ دون أن تكون هذه الصفة له «بالضرورة». بشكل أدقّ نقول إنَّ مفهوم «الخاصِّ» يتضمَّن في تحليله مفهوم الاتِّحاد، على العكس أيضاً، لا يحتوي مفهوم الاتحاد على مفهوم الخاص.

في الواقع قد يتحوَّل الاتحاد إلى «عام» كما يشير أحد استخداماته المألوفة مثل «الاتحاد الأوروبيُّ للفحم والفولاذ»و«الاتِّحاد الاقتصاديُّ الأوربيُّ» أو «السوق المشتركة» أو «الاتِّحاد» الذي تشكل عام [1958] وأدَّى إلى «الوحدة الفرنسية».

في اللَّحظة التي يحدَّد فيها الاتحاد تجمُّعاً بشرياً يمتلك أشياءه المشتركة ويصبو نحو غاية واحدة، تصبح «الدولة» أو أيَّة جماعة سياسية أخرى اتِّحادات بدورها، باختصار إن المعنى الضيق الذي حدّد فيه «توينى» الاتِّحاد لا قيمة له كظاهرة بل كنظرية ليس إلَّا! تلك خاصيَّة الفلسفة في استخدامها المفاهيم كما تفهمها، أو كما تريد أن تفهمها حتى لو أدَّى استخدامها هذا إلى الغموض والإبهام.

لا يتشابه مفهوم «الخاصّ» ببساطة مع «الفرديّ» كما هو، رغم أنَّ القواميس تشير إلى هذا التماثل في المعنى: خاص، داخلي، شخصي.. الخ.

صحيح أنَّ«كيركغارد» استخدم مفهوم «الخاصّ» من أجل تحديد نطاق الفرديّ، ولكن لا يجب أن لا نرتكب الخطأ بتفسير معكوس في تحليلنا لفكره، إنَّ الفرديّ عنده هو المقولة التي لا تقبل حالة الوسط، فهو «العلاقة المطلقة مع المطلق». من الواضح أنّه في سياق كهذا ليس هناك من تعارض بين الفرد أو الفرديّ مع العامّ، بل مع «العموم»، أي أنَّ «الخاصّ» هو أحد مظاهر الجدلية للخصوص والعموم[1].

هذا المعنى لفكرة «الخاصّ» ظلّت ملازمة لفلسفة «كيركغارد»، بينما ننظر إليها هنا على اعتبارها معان سياسية مستخدمة.

حين نرجع إلى قاموس مشابه، وليكن «روبير» مثلاً، ونستعرض مختلف المعاني لمفردة «الخاصّ» هذه، والأمثلة التي أوردها لتوضيح التماثل بين المفردات: الخاصّ الفرديّ، الخصوصيّ، الداخليّ، سوف ندرك أن مفهوم «الفرديّ» قد استخدم بمعنى محدَّد، فهو لا يعني الفرد في بحثه داخل ذاته، أو في ما هو أعمق ومقدَّس وغامض لديه، بل في حالته، وهو يتَّجه نحو الخارج، في علاقته المباشرة والذاتية مع الآخر، يحدِّد «الخاصُّ» في هذه الحالة المدى الواسع للعلاقات المباشرة للفرد مع أعضاء عائلته وأصدقائه ومعارفه والمحيطين به.

إنَّ ما يحدِّد المعنى ليست العلاقة الضيِّقة بين الفرد ونفسه، بل هي مجموعة العلاقات التي يجد فيها المرء نفسه واحداً مع آخرين.

إذا كان صحيحاً أنَّه إلى جانب «العامِّ» يظهر «الخاصُّ» كمجال لدواخل الفرديَّة واستقلالها، فإنَّ «العامَّ» أو «الدولة» والفرد كما هو نادراً ما يصطدمون مع بعضهم بشكل مباشر، ذلك لأنَّ بينهم منطقة نفوذ «الخاصِّ» المؤلَّفة من العلاقات الخاصَّة للفرد مع الآخرين، والعلاقات الفردية المتشابكة، واللّا شخصية للجمعيات ذات الطبيعة المختلفة للمجتمع المدنيِّ حيث تلتقي جدلية [الخاصِّ والعامِّ].

وكما تتنوع حلقة المجتمع المدنيِّ لكلِّ مجتمع، فإنَّ العلاقات الخاصَّة الصرفة أيضاً تختلف عند كلِّ فرد، ولكن في الحالتين لا يمكن أن يحيل «الخاصَّ» إلى درجة العدم كما في حالتيْ«الدولة» أو الفرد.

---

[1] «كيركغارد»: الخوف والخشية ـ باريس ـ أوبير ـ صفحة 84، 86، 92، 93.
Kirkegaard, Crainte et tremblement, Paris, Aubier, p. 84, 86, 92-93.

في حالة أنَّ«الدولة» تحاول أن تحدِّد بالطريقة الأكثر ضيقاً العلاقات الفردية الأكثر تشابكاً، ودور الجمعيات، والجماعات يتَّخذ «الخاصُّ» أشكالاً مستترة، خفية، مخالفة للقانون، أو حتَّى أنَّه «يندسُّ» في منطقة نفوذ «العامِّ» ويؤسِّس له مكاناً شرعياً تقريباً.

أما بالنسبة «لِلوحْدَة» المطلقة للفرد فلا وجود لها، كحالة «ربنسون كروز» التي لم يكن يريدها بيد أنَّه تحملها مع نفسه بصبر وجلد كحالة معاشة لا بدَّ منها، إذ لا يمكن إلغاء «حميمية» الكائن مع نفسه، فهناك أشكال وجودية، كما أشار «كيركغارد»، في جدلية الأنا الداخلي العميق للفرد مع أناه السفلي لسنا بصدد دراستها الآن..

تصرُّ التحاليل عامَّة على العفوية والمُبَاشرة للعلاقة الخاصَّة، ولكنَّها غالباً ما تأخذ هاتين الصفتين كحجَّة كي تذهب بعيداً في دراسة الاعتبارات الأخلاقية في محاولة جادَّة بجعل منطقة «الخاصِّ» ملجأ للحياة «الحقيقية» و«الأصيلة» للبشر. هنا كما يقال مملكة الإنسان الحرِّ الخلاَّق الذي يتفاعل مع أخيه الإنسان بكل محبَّة واتِّفاق.

لا شكَّ أنَّه هناك بعض الفلسفات البسيطة، والرومنطيقية نادت بهذه الفكرة وجهدت في الدعاية لها من أجل تعميمها ونشرها، وذلك بالتزامن مع تشكّل العائلة البطيء والذي أخذ صفة الاتحاد المغلق تحت تأثيرات متنوعة، ننظر إلى دور «الخاصِّ» كمؤسِّس للعلاقات المتبادلة الحقيقية التي تسودها السعادة والصدق والخجل والدفء.. الخ، وهو يتعارض مع العامِّ الذي تتحكَّم به الأنانية والكذب وانحطاط الروح البشرية في صراعها مع الآخر من أجل وجودها وتحسين هذا الوجود.

هناك فلسفات أخرى ترفض تحت غطاء «الهداية والرشد» [العامِّ والخاصِّ]، وباسم استعداد الفرد للحالة الفردية والجماعية على السواء، في محاولة يائسة دمج شكل وجودي في الالتزام الجماعي القائم على التواصل والمشاركة في وحدة الشعور، وهذه الطريقة في الرؤيا ليست سوى وسيلة غير مباشرة وسطحية لتفضيل «الخاصِّ» وإعطائه الأولية على «العامِّ» دون تقديم براهين تثبت صحَّة هذه الرؤيا.

أفلا يتعلّق الأمر في الواقع بتحوُّلات الروح إلى ما سمَّاها «ماكس فيبر» مصلّى خاص لها؟

منذ البدء نقوم بالمصالحة بين التجربة المعاشة مع الاشتراكية التي تحمل صفة النبوَّة في تجسيد للتنوُّع ضمن الوحدة المشتركة.

هذا المفهوم «للخاصّ» يظلُّ غثاً باهتاً رغم مظهره الأخلاقيِّ الباطنيِّ، إذ يقصر علاقات الإنسان بالإنسان إلى مجرَّد التزام مسالم غير مؤذ، لأنَّه يقوم على تحديد ضيِّق لمجال الخاصِّ مع العلاقات الشخصية.

يفضِّل هذا المفهوم العلاقات الدائرية البسيطة في الاتِّحاد، وهو يرضى بأوهامه في حياة سرمدية هي موضع شك وتساؤل حول علاقات المدرسة الحرَّة بالمدرسة السياسية، وحول المُلْكِية الخاصَّة والأخرى العامَّة، فيبدو غير قادر على إدراك مدى «الخاصِّ» الذي ترجع أبعاده إلى المجتمع المدني.

حقاً، من الصعوبة بمكان إنكار دور العفوية وتجاهله، ولكنَّ العفوية هذه لا تشكِّل الميزة الخاصَّة بها، من أجل أن نفهم أفضل فكرة «الخاصِّ» من المهمِّ العودة إلى الأفكار التي قد تبدو متناقضة لدى القدماء والمحدثين على السواء.

عند «اليونان والرومان» كان «الخاصُّ» ذا نظام يتعلَّق بالضرورة والطبيعيِّ، وهو خاضع للقوانين البيولوجية والأنظمة القاسية من خلال التقاليد الدينية.

هكذا كان وجود المرأة، على الرغم من سلطة الأب التي لا تقبل النقاش ضرورياً في كلِّ مناسبة هامَّة في حياة الجماعة، ولقد بيَّن لنا «فيستل دوكولانج» أنَّه في بعض الحالات يخسر الأب ـ القسُّ صفته الكهنوتية حين يفقد زوجته[1].

هذا المثال مع أمثلة أخرى يوضِّح لنا مدى قسوة وصلابة مجال «الخاصِّ» في فكر القدماء، بينما نجد أنَّ الحياة العامَّة تمرُّ بكلِّ حرية ووفاق.

أمَّا المُحْدَثون فهم يميلون إلى تصنيف «العامِّ» في نظام الضرورة، وتحويل «الخاصِّ» إلى كفيل ضامن، وحارس للحريَّة كما يشير الترادف بين تعابير «مدرسة حرَّة ـ مدرسة خاصَّة ـ مشروع حر ـ مذياع حر ـ مذياع خاص... الخ»!

إن فكرة إصلاح المجتمع عن طريق المؤسَّسات الجادَّة تلقى صدى إيجابياً لدى مؤيديها. غالباً ما نعتقد على طريقة «رينان» في كتابه «الإصلاح الفكريُّ والأخلاقيُّ في فرنسا» أنَّ الفضيلة الخاصَّة الوحيدة للثقافة والأخلاق كفيلة ليس فقط بإعادة بناء الإنسان، ولكن أيضاً ببعث العلاقات العامَّة من جديد.

هذا التناقض الظاهريُّ يمكن أن يساعدنا على توضيح طبيعة «الخاصِّ».

---

[1] «فيستل دو كولانج»: المدينة القديمة ـ باريس 1948 ـ صفحة 108.
Fustel de Coulanges, La Cité antique, Paris, 1948, p. 108.

من خلال تعارضه مع «العامّ» أو مع الأشياء التي نطلق عليها اسم «العامّ» في المعنى المستخدم للكلمة يخضع «الخاصُّ» لبعض الضرورات الطبيعية، أو إلى شروط مُحَدِّدَة له. فعلى الرغم من أنَّ جميع البشر لديهم أم وأب، فلا يمكن لأي كان أن يكون عضواً لأيَّة عائلة، ولا لأي كان أن يصبح عضواً في أيَّة جمعية يرغب بها كالمحاربين القدماء أو إلى نقابة المعلمين أو نادي الشباب مثلاً، إنَّنا نشارك في نطاق «الخاصِّ» ضمن بعض الشروط والاختلافات.

على العكس من ذلك نجد أنَّ الوسط «العامَّ» الأدبيَّ يضمُّ كلَّ القراء الذين نراهم في المكتبة مثلاً، بنفس المعنى نتكلَّم عن اعتراف جماعي، وصرح جماعي، الخ. إنَّ النظام «العامَّ»، مجموعة من الترتيبات يخضع لها الجميع دون تمييز من جنس أو عمر أو مهنة أو أيَّة معيار آخر، بينما عن طريق «الخاصِّ» حيث دخوله للذين يحقِّقون بعض الشروط المحدَّدة والخاصَّة فقط، ويمنع على الآخرين دخوله.

يبدو إذن أنَّ الخاصَّ مثل العلاقة الاجتماعية التي هي بنفس الوقت مشروطة ومميِّزة، فهو قائم على مصلحة خاصَّة، ويتَّجه نحو غاية محدَّدة حتَّى ضمن جمعية أو تجمُّع مستقل.

من جهة ثانية نرى أنَّه على الرغم من صفته الشَرْطِيَّة، يترك «الخاصُّ» الحريَّة كاملة للذين يعيشون تحت نظامه، أي أنَّه يحافظ على استقلالية الإرادة، إذ أنَّه لا أحد يستطيع إجبار أحد على الدخول في جمعية خاصَّة مثلاً، ولكن لكلِّ واحد الحريَّة بالانضمام إلى هذه الجمعية أو رفض هذا الانضمام، إنَّه بإرادته الخاصَّة يلتزم الفرد باحترام النظام الداخليِّ للمجموعة وإلاَّ سيترتَّب عليه الخروج منها، فلا عجب إذن إذا وجدنا أنَّ منظري حالة المجتمع الطبيعيِّ لم يجدوا حلاً آخر لشرح المجتمع سوى اللجوء إلى النشاط الفرديِّ، وإلى العقد الذي التزم به الفرد بحريَّته بقبول شروط الجمعية هذه.

ولكن هذا لا يعني أبداً أنَّ بمقدور الإنسان عدم المشاركة في إحدى هذه العلاقات، «فالخاصُّ» لا يمكن أن يصبح جزءاً من الوجود البشريِّ أو الحياة الاجتماعية إذا كان بمقدوره الانفلات من هيمنة هذا الوجود عليه، نحن نستطيع فقط أن نمتنع عن بعض أشكال «الخاصِّ» لا عن عمله طالما أنَّه يقوم على الضرورات الطبيعية والحيوية، إن أمثلة العائلة والثقافة والدين تثبت بكلِّ جلاء هذه المقولة: هناك قوانين بيولوجية تحدِّد علاقة الجنس وعملية إنتاج النوع بحيث أنَّه من المستحيل على القرار السياسيِّ أو البشريِّ إلغاءه أو تغييره! باختصار نرى أنَّه في اللحظة التي يبدأ فيها

الكائن العيش في مجتمع ما، وأنَّ هذا المجتمع أصبح سياسياً بطبيعته، لا يمكن لهذا الكائن أن ينأى بنفسه عن كلِّ مشاركة في علاقات [الخاصِّ والعام].

كلُّ ما تقدَّم يظهر صعوبة تعريف أو حتَّى حصر «الخاصِّ» بطريقة متماسكة على مستوى المفهوم، إذ أنَّه من خلال معناه نرى فصلاً وغياباً لكلِّ حدود إيجابية دالَّة عليه، هناك أمكنة للحبِّ والوفاق، ولحظات للراحة والانسجام، بيد أنَّه هناك أيضاً تباين وتنافر، بدع وشذوذ، شطط وغرابة.. في هذا الجو الكثيف المعتم يظهر السؤال الذي لا بدَّ من الإجابة عليه:

- كيف يمكن إيجاد مخرج أو قاسم مشترك وسط هذا التنوُّع؟

إنَّ منطقة نفوذ «الخاصِّ» تبدو متقلبة، وغير منطقية بسبب تعدُّد أشكالها وتنوُّعها الكبير [ولكنَّ هذا لا يمنع وجود تجمُّع منظم بشكل دقيق].

بهذا تكون صفات الخاصِّ سلبية للوهلة الأولى: فهو ليس «سيِّداً» مطلق السيادة على بقعة مستقلة من الأرض، ولا يمتلك دستوراً سوى ما يمليه أو يقدِّمه له «العامُّ». إنَّ عدم تحديده هو ما يحدِّده بكلِّ بساطة.

ولكن هذه السلبية ليست همَّاً دائماً! ذلك لأنَّه حين يؤكِّد على شرعية بعض التمييز وفضيلة اللَّا مساواة، وأصالة التجربة الاجتماعية، فهو يعبِّر بطريقته الخاصَّة عن قدر الإنسان في رفضه التوافق الاجتماعيّ الذي يرزح «العامُّ» تحت وطأته بلا انقطاع.

سوف لن نعيد صياغة المجتمعات كما نشتهي، وسوف يظلُّ«الخاصُّ» ينبوعاً أساسياً للتغيرات لهذه المجتمعات، في تطوُّر لا نهاية له، يظلُّ شرطه الرئيسيُّ الوحدة القائمة والمتناقضة بين [الخاصِّ والعامِّ] في ذاكرة الشعوب التي لا تنسى.

الحريَّة

نخطئ كثيراً حين نتَّخذ من هذه الأسباب عذراً كي نجعل منها ملاذاً للحريَّة.

في الواقع ليس الغموض والإبهام تعبيراً بحدِّ ذاته، أو تعريفاً للحريَّة، إنَّ «الخاصّ هو شرط الحريَّة الإنسانية والسياسية ضمناً».

إنَّ مشكلة فهم هذه الفكرة الأخيرة ناجمة عن نفورنا من ربط الحريَّة بالضرورة، وإدراك تلاحمهما معاً، خاصَّة في عصرنا هذا إذ نعتقد بقدرتنا على تجاوز الطبيعة البشرية والضرورة. إنَّنا نضع الحريَّة على الدوام كغرض نريد امتلاكه، أو هدف، أو تطلُّع ما!

هكذا تعتبر الماركسية حالة الاغتراب ذبولاً وسقماً للحريَّة، لذا فهي تطرح استعادتها عن طريق إلغاء التناقضات والخوف، وذلك بإقامة ديكتاتورية البروليتاريا ومن ثمَّ الاشتراكية وصولاً إلى المجتمع الشيوعي.

من الواضح أنَّه إذا لم نحصل على الحريَّة منذ البداية مكتفين بالوعد والحلم بتحقيقها «فيما بعد»، فإنَّنا سنعاني الكثير من نظام لا يعترف أبداً بالحريَّة. إذن: إمَّا أن نكون أحراراً منذ البدء أو أن تظل الحرية مجرد حلم أو وعد أو غاية سنظل نصبوا إلى تحقيقها! بمعنى آخر لا يصبح الإنسان حرَّاً شيئاً فشيئاً بفعل التطوُّر أو التقدُّم للبشرية لأنَّ الحريَّة لا تقبَّل أبداً بهذا التقدُّم، وهي لا تقبل الاختيار، لأنَّه بدونها ليس هناك من اختيار.. ليس هناك، كما يعتقد «سارتر»«بحث عن الحرية كما هي»، وهي «لا ترتكز على إرادتها بالذات[1]» لأنَّ [وهذا هو المعنى العميق للكلمات التي كرَّسها «ديكارت» حول الحريَّة في «التأمُّلات الأربع»] أن تكون حراً هو أن تريد بعض الأشياء لا أن تريد الحريَّة، وإلاَّ ستقع في اللَّامبالاة والحيادية.

---

[1] «سارتر»: الوجودية كنزعة إنسانية، باريس 1946 ـ صفحة 81 ـ 82.
J. P. Sartre, L'existentialismeest un humanism, Paris, 1946, p. 81, 82.

يتركز الخطأ في تحليل الحريَّة في تعارضها التقليديِّ مع الحالة الطبيعية [كانت]، أو بينها وبين المجتمع، وبطريقة أعمٍّ بينها وبين الضرورة.

في الواقع لا تستبعد الحريَّة الحالة الطبيعية، بل هي لا تظهر سوى بوجود الضرورة.

لنأخذ مثلاً الحبَّ: إذ نحن لا نختار أن نحبَّ، ولكن في يوم ما، في لحظة ما نقع في أسر هذا الحبِّ، وهذا الشعور على الرغم منَّا في اللحظة التي ندرك فيها هذه العاطفة نبدأ بممارسة الحريَّة في قبول الحب وذلك بتوفير كلِّ الوسائل الممكنة لكي ينمو ويزدهر، أو رفضه لأسباب قد تكون دينية، أخلاقية، عائلية أو أسباب أخرى هي بمثابة موانع ضدَّ هذا الحبِّ، فنعمل جاهدين على التخلص منه، والانفلات من أسره. لا شيء إذن أكثر خطأ من القول إنَّ الحبَّ حريَّة، في الواقع هو في أساسه يرتكز على أساس الضرورة، والحالة الطبيعية، أي على إبهام وغموض بسيكو ـ فيزيولوجي بأن نكون أحراراً في قبول الحبِّ أو رفضه.

نحن لا نختار أن نكون محبوبين، ولكنَّنا أحرار بأن نتقبَّل هذا الحبَّ أو نرفضه، ينجم عن كلِّ ما تقدَّم أنَّ هناك حريَّة لأنَّه لا يوجد إبهام عام، وأنَّ الإنسان في خصام دائم مع نظام ـ بيولوجي، والبسيكلو فيزيائي، والاقتصادي، والسياسي.. الخ!

بعيداً عن تعريف الحريَّة من خلال غياب الخوف والخشية، هي الطريقة التي نستخدمها في كامل مسؤوليتنا في الحكم حول الضرورة والخشية والمخاوف!

لا يهمُّ كثيراً أنَّ الغموض ذو نظام فيزيائي، بيولوجي، بسيكوفيزيولوجي أو اجتماعي، لهذا نرى أنَّه إذا استطاعت الحريَّة السياسية أن تكون موضوعاً مستقلاً فهي لا تختلف عن الحرية بشكل عام.

لا الاشتراكية التي تفضِّل العلاقة العامَّة، ولا الليبرالية التي تحاول وضع العلاقة الخاصَّة في المرتبة الأولى يمكن أن يكونا مقرَّاً للحريَّة السياسية، في النتيجة يكون من العبث التفكير أنَّ الاشتراكية أو الديمقراطية يمكنهما دفع إلى الإنسان إلى حريَّة أكبر، فالحريَّة السياسية [لأنَّها حرية سياسية] لا تتجاوز جدلية الأوليَّة السياسية.

تتطلَّب الحريَّة وجود «دولة»، أو مؤسَّسة عامَّة [لا يهمُّ اسمها] ولكنَّها تذوي ما إن نحيل المجتمع بكامله إلى متطلبات هذه الدولة أو المؤسَّسة العامَّة، كما أنَّها تموت إذا ما ألحقنا بالمؤسَّسات الخاصَّة علاقاتها الاجتماعية.

كنَّا قد بيَّنا سابقاً أنَّ الشمولية هي النظرية التي تحاول إلغاء الجدلية بين [الخاصِّ والعامِّ]، من وجهة النظر هذه لا يهمُّ كثيراً خيبة النظام الذي تسيطر عليه.

يمكن كذلك للديمقراطية أن تكون شمولية أيضاً مثلها مثل الـمَلَكِيَّة إذ تلغي هذه الجدلية.

حين نعود إلى نقد «هيجل» حول الثورة الفرنسية، نقرأ ما كتبه «إيبوليت» إذ يقول:

- «تبدو الديمقراطية على عكس ما تدَّعي من أفكار ومبادئ، فهي نظام شمولي في المعنى الحقيقي للكلمة، فالديمقراطية مناهضة لليبرالية لأنَّها ألغت الإنسان في شخص المواطن[1]».

سوف لن يكون هناك حريَّة سياسية إذا ما أغفلنا أو «تلاعبنا» بأوليَّات السياسة أي بضرورياتها، إنَّ الحريَّة السياسية لا تتركز في الدولة، ولكنَّ«الدولة» ضرورة أوليَّة لممارسة هذه الحريَّة.

يشكِّل «الخاصُّ» إذن مجالاً مستقّلاً بنفس صيغة «العامِّ» في بحثه عن الوسائل لتحقيق غايته، فالخاصُّ هو أوليَّة للسياسة، ولكن بطريقة سلبية لأنَّه يحدِّد منطقة خاصَّة، منطقة حقيقية وغير محدودة فهو ليس علاقة بسيكولوجية، بل اجتماعية بالدرجة الأولى، ولكن على الرغم من استقلاليته، فقد يستخدم السياسة بطريقة أو بأخرى لتحقيق وجودها على الأرض، بطريقة مواربة تنسجم مع اسمها: «سياسة!».

[1] إيبوليت: دراسات حول «ماركس» و«هيجل» باريس 1955 ـ ص76.

العامّ

يقف الفكر عاجزاً عن الفهم أمام مفهوم «العامّ» هو الآخر، وذلك بسبب تنوّع معناه، إذ كثيراً ما نستخدمه لكي نحدّد الأشياء التي نقول عنها أنّها أشياء «عامّة» أو تتعلّق «بالدولة»، وبالتنظيمات التابعة لها، وبمجموعة التنظيمات العضوية التي تقوم بتشكيلها الجماعة أو الشعب، أو الشعور السائد والمشترك في مكان ما لحضور مشهد أو مظهر اجتماعي عام [كالمسرح مثلاً]، أو تشتُّت في المكان، ولكن لخدمة نفس الهدف [كالجريدة، أو المدرسة الأدبية]، يبدو أنّ الإحاطة بهذه المسألة تلقى بعض الصعوبات.

المسألة الأولى التي تطرح نفسها هي في معرفة إذا كان هناك قاسم مشترك لهذه المفاهيم المتعدّدة، بحيث يمكن أن نتفحّص المعاني السياسية الحقيقية بالتزامن مع المعاني الأخرى، أو الإشارة منذ البداية إلى المعنى الخاصّ لهذه الكلمة في السياسة وتحليلها بعيداً عن المعاني الأخرى.

سوف نستخدم منذ البداية المنهج الأول كيما نتوقّف طويلاً حول المعنى السياسيّ لهذه الفكرة ـ المفهوم.

لقد أشار «أورباخ» أنّه منذ عام [1629] بدأ هذا المعنى يأخذ صيغة «العامّ» لوصف جمهور المسرح[1]، لأنّه حتّى ذلك التاريخ لم تستخدم هذه الصيغة سوى في السياسة حصرياً، ومن ثمّ أخذت هذه الكلمة بالانتشار بحيث أصبح جمهور المسرح الذي كان من السياسيين يستخدم هذه المفردة لوصف حالة المجتمع عامّة.

فيما بعد أضاف «إيبرماس» أنّ الأمر هنا يتعلّق بجمهور يستطيع إطلاق الأحكام والنقد بحيث أنّ كلّ ما حصل عليه هو من الدعاية، في نهاية القرن السابع عشر ظهرت في «إنكلترا» صيغة «العامّ» لوصف ما انطلق عليه عادة «العالم»، أو «البشرية».

---

[1] أورباخ ـ الجمهور الفرنسي في القرن السابع عشر، ميونيخ 1933، ص5.
Auerbach, Das franzosichePublikum des 17. Johrhundert, Munich, 1933, p. 5.

ولكن في القرن الثامن عشر كان استخدام «العامِّ» في «ألمانيا» منتشراً بالصيغة التي نفهمها اليوم.

في نفس القرن، أي في القرن الثامن عشر بدا النقد في «فرنسا» و«إنكلترا» يتَّجه إلى إعطاء هذه الكلمة معنى شبيهاً بـ «الرأي العام» بدلاً عن «الفكر المشترك» أو «الفكر العام».

هذان المعنيان لفكرة «العامِّ» يملكان قاسماً مشتركاً، وهو أنَّهما منفتحان على كلِّ التجمُّعات التي تتمتَّع بصفة سياسية دون تمييز.

هذه الصفة التي تنطبق على فكرة «العامِّ» هي نفسها بالمعنى الحصريِّ للسياسة دون وضع تعريف خاص بها.

في الواقع هناك خاصيِّة أخرى علينا الانتباه لها:

استحالة وضع مفهوم «الخاصِّ» في معارضة مع مفهوم «العامِّ» بدقَّة، بالمعنى السياسيِّ، وذلك لغموض «الخاصِّ» والتباين المطلق لمجاليهما، هذا يعني أن «الخاصَّ» أوليَّة تحدِّد ما حولها، وبالتالي فهو خارج السياسة.

إنَّ «الخاصَّ» لا معنى سياسي له «بذاته»، لأنَّه لا يحدِّد سوى سلبياً هذا المجال، وهو ليس متجانساً «بذاته» أيضاً لأنَّه يشتمل على كلِّ الجواهر الأخرى، ما عدا السياسة وبعض العلاقات كالاقتصاد والقانون.

على عكس ذلك نجد أنَّ «العامَّ» كأوليَّة إيجابية للسياسة له نطاقه المتجانس، ووحدة داخلية، وديمومة خاصَّة، ومجال مادي في أرض مستقلَّة.

لهذه الأسباب مجتمعة من المستحيل تعريف «العامِّ» بالمعنى السياسيِّ بقلب العناصر التي ساعدت في وصف «الخاصِّ». بمعنى آخر، إنَّ غياب المحتوى السياسيِّ في «الخاصِّ» يضع في «العامِّ» السياسيِّ بعض الأشياء الخاصَّة التي لا تتطابق مع شيء أبداً، حتَّى من خلال التناقض، وهي تتضمَّن أشياء أكثر من مفهوم «العامِّ».

هي بالضبط هذه الخاصيَّة ما يجب تحديدها بدقَّة من أجل فهم طبيعة «العامِّ» في السياسة، ودورها كأوليَّة إيجابيةِ لها، بهذا نكون قد قمنا بالتحديد الخارجيِّ للفكرة باتِّجاه فهمها الداخلي.

لا يشبه مفهوم «العامِّ» معنى «المُشْتَرك»، أو «الجمعيِّ» كتشابه «الخاصِّ» مع الفرد، ذلك لأنَّه بين الفرد والمشترك أو الجمعيِّ فرق كمِّي، وبين الخاصِّ والعامِّ يظلُّ الفرق في الطبيعة [طالما أنَّ الحدود التي تفصل بينهما مطلقة].

لا تأخذ كلُّ جماعة صفة «العامِّ»، فهي في أغلب الأحيان ذات مفهوم «خاص» كالعائلة مثلاً، وأغلبية المشاريع، والتجمُّعات المختلفة مثل الصداقات، والمهن.. الخ!

على العكس من ذلك، يمكن للفرد أن يجسِّد «العامَّ» كما هو الحال في النظام البطريركيِّ، أو الوراثيِّ، إنَّ تجمُّعاً بسيطاً للبشر لا يشكِّل حقيقة «عامَّة»، هذا لا يعني أنَّ كتلة بشرية غير قادرة على العمل من خلال الإرادة السياسية الخارجية، أو التعبير عن نفسها، وعن تطلُّعاتها السياسية.

من الواضح أيضاً أنَّه في هذه الشروط لا يتطابق «العامُّ» مع المجتمع كليَّاً، ذلك لأنَّ المجتمع هذا مفهوم شامل وحيادي بالنسبة لعلم الاجتماع مثلاً.

إنَّ العامَّ يحدِّد شكلاً لمجتمع معيَّن، مجتمع منظم، متَّحد، تبعاً للتفريق الهامِّ الذي أشرنا إليه بين «الدولة» وهذا المجتمع، بمعنى آخر ليست العلاقات الاجتماعية عامَّة بالضرورة، مثلها مثل الفرد الذي هو ليس بكائن سياسي في علاقته الوحيدة مع ذاته:

ليس هناك من سياسة جماعية بشكلها البسيط، ولا سياسة أحادية في الوقت نفسه.

لقد أشار كتَّاب كثيرون وخاصَّة [هوبز، وروسو] إلى الفرق بين «العامِّ»، والجماعيِّ أو المشترك.

«هوبز» بيَّن أنَّ الهيكل السياسيَّ، أي «العامَّ» لا يمكن تعريفه من خلال «وحدة العدد»، إذ أنَّ تجمُّعاً بسيطاً للبشر لا يشكِّل «شخصاً عامَّاً»، وذلك لأنَّه بلا نظام وإرادة وحيدة على شكل وحدة سيادية!

إنَّ الفرق المبْهَم الذي أقامه «روسو» بين الإرادة العامَّة وإرادة الجميع فرق مُلْهِم، يأخذ معناه إذا اتفقنا [كما يقترح النصُّ] أنَّه أراد توضيح الفرق بين «العامِّ» والجمعيِّ المشترك:

ـ «هناك فرق دائم بين إرادة الجميع، والإرادة العامَّة، الإرادة العامَّة لا تنظر سوى إلى المصلحة المشتركة، بينما إرادة الجميع تتطلَّع إلى المصلحة الخاصَّة، والتي هي ليست سوى كميَّة من الإرادات الخاصَّة».

إرادة الجميع ليست سوى كميَّة، أي أنَّها تخضع مثلها مثل الجمعيِّ والمشترك إلى أسباب كميَّة خالصة، بينما الإرادة العامَّة تتعامل مع الهيكل السياسيِّ في مجموعه ووحدته.

مهما أعطى «التأميم» أو النظام الاشتراكيُّ للمشاريع صفة «العامِّ» لا يجب خلط، كما أشار «لاكروا» هذا النوع من الإجراءات الاقتصادية مع المعنى السياسيِّ لمفهوم «العام[1]».

أنْ تَعمل مجموعة اقتصادية تحت وصاية أو رقابة الحكومة لا يفرض هذا الأمر تبنِّي شكلاً للسلطة، أو لمناهج الإدارة الخاصَّة لسياسة.

إنَّ مشروعاً كهذا يتابع خضوعه للقوانين الوحيدة، ولأوليَّات الاقتصاد، أي أنَّ موقعه التنظيميَّ العامَّ لا يعيق أبداً أن يتكوَّن على شاكلة المشاريع الخاصَّة، تتعلَّق صفته العامَّة بقرار سياسي، أي بإرادة خارجة عنه، إنَّه يفقد هويته، مثله مثل العائلة التي تنظِّمها «الدولة».

ـ ما صفات مفهوم «العامِّ» حين ننظر إليه من الداخل؟

هو علاقة مستقلَّة، ومجموعة من الإرادات الشخصية، واضحة ومتَّفق عليها، وفي جميع الأحوال يجب ألاَّ ننظر إليها كحالة وفاق، بل كشكل مستتر بين الأفراد الذين يوجِّه كلُّ واحد منهم نشاطه على أمل أن يعتبره الآخرون ملائماً لهم ضمن الحياة الداخلية للمجتمع الواحد.

هذا لا يعني مرَّة ثانية أنَّ العيش المشترك يتضمَّن وجود علاقة عامَّة، إذ لا يكفي أن يكون المجتمع منظماً، وحسب تراتبيته الخاصَّة لوجود مثل هذه العلاقة، يجب أن يشعر أفراد الجماعة «بالوحدة» التي هي سبب تنظيمهم، هنا نضع يدنا على عناصر مكوِّنة «للعامِّ»: إنَّ الجماعة السياسية هي أولاً، وقبل كل شيء وحدة سياسية، هذه الوحدة يمكن أن تأخذ ماديّاً شكل «الدولة»، ولكن يجب عدم قَصْر دور الوحدة هذه على توطيد ودعم الجماعة داخلياً، بل أنَّ دورها يمتدُّ ليشمل العلاقات العامَّة الخارجية، والتي تفترض وجود عدَّة وحدات سياسية.

---

[1] «لاكروا»: الخاصُّ والعامُّ.

النظام والدستور

التلاحم هو إحدى صفات مفهوم «العامّ»، والصفة التي ما أن تلاشت حتى نشهد تهدُّمه، وتلف العلاقات عامَّة هكذا يؤدي إلى غياب الاستمرارية والديمومة في هذه العلائق وعجز القانون إلى عدم الاستقرار الذي ينتج عنه خطر ماحق يهدِّد المجموعة.

هذا التلاحم يعني أنَّ كلَّ الحياة السياسية «تتمفصل» في «العامّ» بحيث يصبح أوليَّة أساسية من أوليَّات الدستور للوحدة السياسية من حيث المبدأ، أي من حيث تشكّله في نظام معين.

ليس من قبيل الصدفة أن اهتمَّ «اليونان» [الذين أولوا «العامَّ» الأسبقية والمكان الأول] بمسائل الدستور، وإذا كانت نهاية القرن الثامن عشر وضعت المسألة الدستورية في مركز النقاشات فإنَّ «مفهوم» العامِّ توارى في أدبيات المجال الخاصِّ كذلك! سياسياً لا يجب أن نأخذ مفهوم الدستور بمعناه الضيق الذي أعطاه إيَّاه الدستوريون والعاملون في هذا المجال.

إنَّ كلَّ مجتمع سياسي يتضمَّن مجاله العامَّ هو مجتمع مُؤَسَّس ومكَوَّن وإلاَّ فلا معنى لوجوده السياسي.

مهما كان النظام [عشائرياً، بطريركياً، وراثياً، حكومياً] سنجد فيه دائماً العادات والتقاليد، المبادئ والقواعد التي توجّه نشاطه السياسيَّ بمعنى ما، وتحدِّد طبيعة النظام نفسه. هذا يعني أنَّ كلَّ مجموعة سياسية تمتلك «بطبيعتها» دستوراً خاصَّاً بها سواء أكان بدائياً أم متخلفاً يحتوي على الأوضاع التي تنظّم شكل السلطة، ومبدأ التتابع وتعاقبها والعلاقة بين أعضاء المجموعة والسلطة.. الخ!

يرتكز الدستور هذا إمَّا على معايير مقبولة ضمنياً، أو على نصوص مكتوبة وصادرة بشكل صريح.

يشترط أن يأخذ الدستور معناه الواسع كي نستطيع أن نرى الفرق بين مختلف الأنظمة، وعلى الرغم من التنوُّع الدائم تاريخياً للنظام البطريركيِّ إلى آخر مثلاً، يجب بالضرورة وجود بعض المبادئ لوصفه كنظام بطريركي.

أن نقول عن نظام أنّه نظام ديموقراطي، هذا يعني «توقّع» وجود دستور ديموقراطي محدَّد ببعض المعايير الثابتة على الرغم من التنوُّع التاريخيِّ لأشكال الديموقراطية، وإلّا فلا معنى لمفهوم الديموقراطية على الإطلاق.

من الواضح أنّه في هذه الشروط كان [دوميستروبونالد] على حق عندما أعلنا أنَّ «فرنسا» تمتلك دستورها الخاصَّ قبل عام [1789] على عكس ما ادَّعى كثير من النوّاب غداة اجتماعهم مع القادة العسكريين.

عندما كتب «بونالد» أنَّ الدستور هو:

- «وجود وطبيعة»، قال أنّه يعطي السياسة شيئاً صحيحاً تماماً[1].

وعندما أجاب «دوميستر[2]» على السؤال التالي:

- «ما الدستور»؟

أليس هو حلُّ المشكلة التالية: تشابك العلائق الاجتماعية والعادات والدين والمواقع الجغرافية والغنى والصفات الجيدة والسيئة لبعض البلدان وإيجاد القوانين الملائمة لكلِّ هذه المسائل؟

بهذا لم يلحق بنظرية «روح القوانين» لمونتيسكيو فحسب ولكنّه وضع إصبعه على أحد الدساتير الضعيفة المكتوبة والتي هي عبارة عن مجرَّد بناء مصطنع يحاول سلفاً «حبس» مستقبل المجتمع في نظام عقلاني صرف بمعزل عن المسألة السياسية والتاريخية.

نستطيع منذ الآن الحصول على بعض النقاط الهامَّة:

إنَّ «العامَّ» لا يوجد، أو لا يظهر لنا سوى على أنّه حالة مُكَوَّنة، أي مُنَظَّمة ولو بدائياً.

نسمِّي العلاقة التي تشكّل بها مادياً «نظاماً»، رغم تنوُّعه واختلافه عبر مسيرة التاريخ لنفس الوحدة السياسية، فهو محدَّد بنظام معيَّن: [بطريركي، إقطاعي، ملكي، أرستوقراطي، ديموقراطي... الخ].

---

[1] «بونالد»: نظرية السلطة السياسية والدينية في الأعمال الكاملة لـ «بونالد» صفحة 210.
De Bonald, «Théorie du pouvoirpolitique et religieux» dans les ceuvres de deBonald, p. 210.

[2] «دوميستر»: تقديرات حول «فرنسا» ـ الأعمال الكاملة ـ باريس ـ ليون 1924، صفحة 75.
De Maistre, «Considérationssur la France» dans oeuvres completes, Paris. Lyon, 1924, p. 75.

بمعنى آخر يحتوي مفهوم العامّ «تحليلياً» على فكرة الدستور التي تعبِّر عن نفسها ماديًّاً من خلال النظام.

ولأهميَّة مسألة الأنظمة وتنوُّعاتها، سوف لن نناقشها هنا، بل سنناقش الدستور أولاً ومفاهيمه في علاقاته مع هذه الأنظمة.

عندما نحلّل مفهوم الدستور من وجهة نظر سياسية لا تشريعية فحسب، علينا أن نميِّز عدَّة مستويات نستخدم فيها نفس المفهوم، ولكن بمعانيه المختلفة!

الدستور السياسي

كلُّ ما يشكِّل هيكلاً ما هو عنصر مكُوِّن، إذن فالهيكل السياسيُّ كوحدة وحالة شمولية هو كذلك، أي أنَّه حقيقة عامَّة.

في هذا المستوى من الطرح يتمتَّع الدستور بمعنى وجودي لأنَّه يحدِّد الجماعة في كليِّتها ووجودها الماديِّ كمجموعة معينة لا كأيَّة مجموعة ثانية بكلِّ ما لها من نظام خاص، وتنظيم داخلي لمختلف علاقاتها، وتقسيمها للكفاءات والوظائف، وبما تتَّصف به من عقلية خاصَّة، وعادات وتقاليد راسخة، بالإضافة إلى ما تحيط به نطاق «الخاصّ» من حدود.. الخ.

في الوضع الذي تتواجد به القبائل، والمدن والدول التي تتميَّز الواحدة عن الأخرى، وتشكِّل وحدات مستقلَّة «كفرنسا» مثلاً، «أو إنكلترا» أو «التوكو» أو الولايات في «ليتشنتين»، فهذه المجموعات السياسية كلُّها وجدت لأنَّها تشكَّلت مع مرور الأجيال والأزمنة، بهذه الصورة يرى «أرسطو» الدستور الذي يعرِّفه كما يلي:

ـ «هو نص ينظِّم حياة الجماعة داخل الوحدة السياسية، ويحدِّد شكل تقسيم السلطات، والغاية الخاصَّة للجماعة التي قامت على هذه الطريقة[1]».

لهذا فإنَّ «إيزوكرات» استطاع القول عن الدستور أنَّه «روح المدينة».

في الواقع نجد أنَّه حتَّى القرن الثامن عشر اتَّفق أغلبيَّة مفكري السياسة مثل [سان توماس واكان، ماكيفيللي، بودن، هوبز، روسو] على هذا التعريف للدستور. إنَّ [دوبونالدو دوميستير] لم يخرجا عن هذه الدائرة الواسعة لمفكري الغرب السياسي[2].

---

(1) «أرسطو»: السياسة ـ الكتاب الرابع ـ الفصل الأول.
Aristote, La politique, liv. IV, chap. I.

(2) بهذا المعنى كان «دوميستير» قد كتب بعد «هيوم» يقول:
ـ «هناك في كلِّ دستور على الدوام بعض الأشياء التي لا نستطيع كتابتها».

==

«هيغل» هو الآخر نظر إلى الدستور بعين ثاقبة في كتابه «مبادئ فلسفة الحق» فكتب يقول:

- «من الجوهريِّ اعتبار الدستور شيئاً لم يُخْلق، بل وجد بذاته ولذاته، وعلى هذا علينا النظر إليه كمقدَّس، وخالد، وفوق كلِّ ما هو مخلوق[1]»..

رغم هذا الإبهام والغموض الذي تطرحه النظرية الدستورية في اللُّغة السياسية والتشريعية، فإنَّ فكرة الدستور نفسها ما زالت معاصرة، وإلَّا فإنَّ مفهوم «العامِّ» سوف يفقد قوَّته وصلابته، وكلُّ معنى له.

هذه الرؤية الأولى أساسية في مفهوم «العامِّ» بنفس الوقت الذي تخدم فيه كقاعدة لرؤى أخرى، لولاها، لفقدت هذه الرؤى صلاحيتها، ومفعولها.

إنَّ كلَّ وحدة سياسية هي تكوينية بطبيعتها، ولكلِّ واحدة منها دستورها الخاصُّ بها يقوم بدمج العلاقات والطبقات الاجتماعية، والتجمُّعات الداخلية، والقوى التي تتمثَّل في الدين والاقتصاد والأحزاب السياسية.. الخ!!

مع هذا علينا إلا ننظر إلى الدستور كصورة سلبية جامدة، فهو يشارك في بناء صيرورة الوحدة السياسية التي تشتمل على قوَّة وديناميكية تطورها التاريخي.

وعلى هذا فهناك توافق وانسجام بين الإرادتين الخاصَّة والعامَّة.

في هذا المعنى نرى أنَّ الدستور يتجسَّد دائماً في نظام معيَّن، وهو لا يرتبط بأيِّ شكل من أشكال الأنظمة مهما تنوَّعت.

تبدو الصلة بين الدستور والنظام في الحدث البسيط بأنَّ كلَّ تغيير للنظام، لا يترافق فقط مع تغيير للدستور التشريعيِّ، بل يحاول جهده تغيير بنية المجموعة السياسية نفسها.

قد يحدث أحياناً أن تستحوذ على السلطة طبقة اجتماعية تحاول فرض نظام عقلي جديد في علاقة «الخاصِّ بالعامِّ» ومع هذا فهي لن تنجح قطُّ في تغيير الشروط الجيو سياسية ولا أوليَّات السياسة مهما حاولت.

وكان قد انتقد قول «توماس باين» المأثور الذي يدَّعي فيه أنَّه لا معنى للدستور إن لم نستطيع أن نضعه في جيوبنا.

[1] «هيغل»، مبادئ فلسفة الحق - باريس 1940، صفحة 215.
Hegel, Principes de la philosophie du droit, Paris, 1940, p. 215.

يرتكز الدستور في الهيكل السياسيِّ على عناصر متعدِّدة للشروط التي لا بدَّ منها، والتي ما أن «نتلاعب» بتوازنها حتى نعرِّض المجموعة للخطر، ونلقي بها في رياح المغامرة التي لا أحد يعرف عقباها.

تستطيع الديمقراطية مثلاً أن تخفِّف من شدَّة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتحويل الحكومة «لفظاً» عن مهمتها كإرادة عامَّة، ولكنَّها ما أن تتحوَّل إلى نظام سياسي حتَّى تفقد القدرة على إزالة السلطة من يدها دون أن تلحق الضرر الفادح على الوحدة الداخلية في وجودها الماديِّ بالذات.

إنَّ الإرادة البسيطة في التجمُّع لا تعني وجود دستور بالمعنى السياسيِّ للكلمة كما بيَّنه «هوبز» بطريقة لا تقبل النقاش!

كما أنَّه لا يوجد كذلك وحدة سياسية ممكن أن تتحوَّل إلى وحدة ثابتة دون أن تتجسَّد مباشرة في نظام معيَّن.

إن أردنا طرح مثال إضافي حول العلاقة الحميمة بين الدستور والنظام سنجده في «القانون الدوليِّ»، وفيه نلاحظ مباشرة اعتراف الدول ببعضها على إثر الانقلابات مثلاً، أو تغيير في الأنظمة يتبعه استمرارية في الوحدة السياسية.

تتضمَّن استمرارية الوحدة السياسية السلطة المُؤَسِّسة الحقيقية، لأنَّه رغم التغيير والتقلُّبات لمختلف العناصر التي تشكِّل هذه الوحدة تظلُّ القوَّة هي الضامن الرئيسيُّ لوحدة الهيكل السياسي.

لا يوجد هناك دستور مكتوب أو صريح يمكن له أن يمتلك السلطة بنفسه طالما أنَّ صلاحية قراراته لا تبدأ سوى في اليوم الذي تنشر فيه على الملأ، وأنَّه لا يمكن له أن يعطي تفويضاً أو توكيلاً بالعمل إلا في الساعة التي يوجد فيها. بمعنى آخر يجب أن يكون هناك وحدة سياسية قائمة فعلاً يمكن لها أن تضع دستورها، وإلاَّ فمن العبث الحديث عن دستور في المرحلة التي تتبع الثورة، أو الانقلاب قبل استقرار النظام، وبعد أن يأخذ الدستور دوره في العمل.

نجد أنَّه حتَّى في النظام المؤقَّت، وفي غياب الدستور يظلُّ النظام السياسيُّ قائماً، لا أهمية حقيقية في هذه الحالة لمن يأخذ المبادرة الدستورية سواء أكان فرداً [الملك مثلاً] أم مجلس النوَّاب، أم الشعب بأكمله، طالما أنَّه يترتَّب على المجموعة أن تتشكَّل سياسياً لكي تأخذ هذه المبادرة معناها.

إنَّ الدستور السياسيَّ كما نفهمه هنا ليس بحاجة إلى معيار أعلى يضمن صلاحيته لأنَّه يستمدُّ شرعيته من وجوده الفعليِّ في النتيجة، لا تحصل المجموعة السياسية على وجودها بمجرد حصولها على دستور، بل تحصل على هذا الوجود حين تصبح وحدة مستقلة فقط، وبهذا نستطيع أن تضع دستورها الذي سيظلُّ ماثلاً في قلب الوحدة السياسية.

إذا عبَّر النظام عملياً عن الدستور، فالدستور سيتعرض في هذه الحالة إلى التناقضات والفوضى التي ستعصف بالنظام مهما كانت قوَّته.

في الحقيقة لا يوجد أو لا يمكن أن يوجد نظام خالص في النقاء، هذا يعني [كما يقول «برودون»] أنَّ النظام يتأرجح بين معارضة طرفين لا يستطيع أحدهما «ابتلاع» الآخر.

في «الدولة» مثلاً، وكما يوجب الذوق السليم، نرى أنَّه لا وجود للملك بلا رعايا، وبالمقابل لا شعب بلا رئيس، ولكنَّنا سوف نجد على الدوام عناصر أوتوقراطية في النظام الديمقراطيِّ، وأخرى ديمقراطية في النظم الأوتوقراطية[1].

لا شيء يدعو للدهشة بوجود حالة التناقض هذه الملازمة لكلِّ نظام سياسي، فلا وجود لنظام سياسي مثالي في حقيقة الأمر، فالنظام ما إن يوجد كنظام سياسي فهو لن يتمكّن من الوجود كوحدة بذاته تتجاوز القوانين العامَّة للسياسة، أو يستطيع أن يختار بعض مظاهر السياسة المفضلة لديه في جوهرها. إنَّ كلَّ نظام يعكس بالضرورة مصالح القوى التي تحرِّكه، وتحرِّك الحياة السياسية، والفكر، والضرورات المادية، ولا «معقولية» العنف، والرغبة في السلام والتوازن.. الخ!

إذن لا يوجد نظام يمكن أن يلبِّي التطلُّعات المثالية للشعب كاملة، أو أن يذهب حتى النهاية في الوصول إلى نتائجه المنطقية، أو يكون أصمّاً أمام المتطلبات الأيديولوجية، أو الأنظمة التي تواجهه.

في هذه الشروط من العبث الاعتقاد بوجود دستور كوني، مطلق، صالح لكلّ جماعة.

طبعاً تجهد العبقرية البشرية بلا انقطاع بتهيئة وتحضير الدستور المثاليّ، وتحاول أن يكون هذا الدستور عقلانياً من جهة وناجعاً من جهة أخرى:

[1] برودون: تناقضات سياسية، نظرية الحركة الدستورية في القرن التاسع عشر، باريس 1952 ـ صفحة 215.
I.P.J.Proudhom, Contradictions Politiques, Théorie du Mouvementconstitutionnel au XIX^e siècle, Paris, 1952, p. 215.

ـ عقلاني: لأنَّه يقوم على منطق داخلي صاف، وذلك بطرحه واستبعاده العوائق والعراقيل التي تلازم جميع المجتمعات،

ـ وناجع لأنَّه يبحث عن الوسائل التي تحقّق أهداف البشرية في محاولتها بتجاوز نفسها.. ولكنْ هنا لا بدَّ من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة العسيرة:

ـ ما الدستور المثاليُّ؟

أهو الذي يفرغ مكانه للدين أم هو الذي يستبعده؟

ـ وما الديانة التي تنسجم والنظام المثالي!

أهي الديانة التي تكرِّس المثالية الأخلاقية، أم هي التي تلتزم الديمقراطية، وتعتمد على التوازن بين الإرادة العامَّة، وإلغاء كلِّ علائق الهيمنة وسيطرة الواحد على الآخر؟

ـ ولكنَّ الفوضى السياسية هذه، هل هي سياسية فعلاً؟

ـ ثم هل سيصبح بيد الرئيس أو الرؤساء الأكثر حكمة ودراية وفضيلة؟

ـ ولكن حسب أيِّ معيار نختار هؤلاء البشر، هذا إذا وجدوا بالفعل؟!

في الحقيقة كلُّ هذه المشاريع تطرح منذ البداية المشكلة مع الحلِّ حسب النوايا:

ـ الخير يولِّد الخير، والشرُّ يأتي بالشر!

لا يوجد هناك نظام كوني عقلاني منطقي أو أخلاقي يمكن أن يتغلّب نهائياً على هذه المسائل ذات الطبيعة الشائكة للسياسة، مع تناقضاتها الجوهرية في طبيعة الإنسان.

لا شيء يثبت لنا أنَّ الإنسان سوف يتأقلم مع دستور مثالي حيث يتوجَّب أن يكون هناك سلطة باسم المثالية تفرض عليه هذا التأقلم، ممَّا يتعارض ودستور كهذا الذي ننشده.

في النتيجة، يمكن لنا أن نطرح الآن بعض الملاحظات الدقيقة:

أولاً:

1 ـ الدستور هو شيء آخر غير مجموعة المؤسسات التي تحيط به، إذ أنَّه سبب وروح الوحدة واستمرارية المجموعة التي تضفي عليه الضرورة الدائمة مهما تنوَّعت أشكال استعماله، سواء أكانت ديمقراطية أم أوتوقراطية، وأيَّاً كان شكل الدولة عبر التاريخ: مَلَكِية، إمبراطورية، جمهورية، أوديكتاتورية! إنَّ المجتمع هو مجتمع

سياسي عندما يأخذ شكله النهائيّ، أي عندما يمتلك قوّة جماهيرية واستقلالية في حدوده، وأخيراً تحقيق مادي ومنظور لوحدته.

نخطئ تماماً عندما ننظر إلى الدستور كظاهرة تشريعية فقط، بالمعنى الذي أراده «ج. بوردو» حين صرَّح أنَّ الدولة هي «قبل كل شيء ظاهرة تشريعية»، وكنتيجة لهذا فإنَّ تعريفه لا يعني سوى أنّه تعريف تشريعي[1].

لا شكَّ أنَّ شعباً ما لم يتشكّل سياسياً لا وجود للدولة فيه ولا للقانون، بمعنى آخر أنَّ القانون يولد مع دستور لقوَّة أو لعلاقة عامة، يقول «أرسطو»:

ـ «على القوانين أن تتوافق وهي تتوافق دائماً مع الدساتير، لا العكس[2]».

2 ـ إذا ما وجدت جماعة سياسية من خلال إرادتها فهي ليست بحاجة إلى تشريع قانوني أو أخلاقي، فهي تستمدُّ شرعيتها من خلال وجودها فقط، إنَّ ما يضع هدف الشرعية هو النظام وحده، وتلك هي طبيعة الأشياء، حيث نرى على الدوام ظهور نظام جديد ما أن يختفي القديم، إذ لا وجود «لعطلة» دستورية وإلّا توقّفت المجموعة البشرية عن كونها مجموعة سياسية، وكنتيجة لهذا فلا يمكن إخضاع الدستور لمعيار رئيسي أعلى منه، كما اقترح «كلسن». نحن نرى أنَّ هذا المفكر يطرح منذ البداية معياراً كهذا، يتولّد منه مجموعة من المعايير يخضع كلٌّ واحد منها لما هو أعلى منه، في هذه الحالة سوف يكون الدستور المعيار الأدنى، والخاضع مباشرة للقانون الوضعي[3].

إنَّ «تركيبة» كهذه تمثّل مصلحة منهجية لوجهة نظر تدافع عن نظرية القانون، ولكنّها تفتقد إلى فهم الحقيقة السياسية، وإلى إدراك العلاقة بين السياسة والقانون، فالمجتمع السياسيُّ لا يخضع لمعيار أعلى منه، ولا وجود لمعيار مستقل عن الإرادة التي شكّلته.

صحيح أنَّ «كلسن» يقبل بأن معياراً أساسياً كهذا يفقد صفته النظرية عندما تعترف به المجموعة نفسها. هكذا يشرح أنَّ الثورة تحلُّ محلَّ معيار أساسي جديد، كمعيار جمهوري مثلاً لمحلٍّ آخر ملكي... وهكذا.. في الحقيقة إنَّ «كلسن» يخلط

---

[1] ج. بوردو: بحث في العلم السياسي، باريس 1949 ـ ص135.

[2] «أرسطو»: السياسة.

ARISTOTE, La Politique

[3] «كلسن»: نظرية الحق الخالص، ص [116 ـ 117 ـ 144 ـ 123].

Kelsen, Théoriepur e du droit, p. 116- 117 et 122 – 123.

بين النظام والدستور، وبشكل أدق يخلط بين الدستور التشريعيّ والآخر السياسيّ، وبالتالي فهو يقصر الدستور على شكل من أشكال الإجراءات، بينما الوحدة السياسية تقرِّر وجودها الخاصّ دون أن تلزم نفسها بمعيار أعلى منها. إذن ما إن توجد الوحدة السياسية هذه حتَّى تضع أولويَّاتها، وتقرِّر تشريعاتها الواحد تلو الآخر، من هنا نستطيع القول أنَّه طالما لا وجود للمجموعة، فلا وجود إذن لما يجبرنا على الاعتراف بهذا الوجود.

3 ـ إغراق في المثالية أن نضع في مواجهة مفضوحة المجتمع مع السياسة في المعنى الذي جعل منه «برودون» وبعض المشرِّعين الآخرين أمثال «م. أوريو» حالة انقسام بين الدستور الاجتماعيّ، والآخر السياسي[1].

أمَّا الدستور الاجتماعيُّ فيرتكز على عقد حر، وتوازن مصالح مختلفة، وهو يقوم على تناغم اقتصادي تمَّ عن طريق العمل، وتقسيمه، والتجارة، والـمُلْكِيَة، بينما يتكئ الدستور الثاني على مبدأ السلطة بكلِّ لوازمها، ونتائجها الطبيعية، والتي تتمثَّل بتمايز الطبقات، وفصل السلطات، والتمركز الوظيفيِّ، والتراتبية التشريعية.

هذا التقسيم في الواقع ما هو إلاَّ مثال لكثير من التناقضات في فلسفة «برودون» في المعنى الذي تعترف به بضرورة الدولة، ولكنَّها تكتفي بحلم قائم على فوضوية قادرة على إنهاء الدولة من خلال قوَّة المجتمع.

إنَّ «برودون» مثله مثل الكثيرين من اشتراكيي القرن التاسع عشر لم يتعب من الأمل بوجود «عفوية بريئة» للمجتمع الذي ربما سوف ينجح بيوم ما بتجاوز قَدَرية السيطرة والقوَّة.

هذه الثنائية بوجود دستور اجتماعيّ، وآخر سياسيّ هي في واقع الأمر ثنائية مصطنعة، ذلك لأنَّ المجتمع في النهاية ليس حيادياً ولا وحدة بحدٍّ ذاته: هو ما يصنعه البشر بأنفسهم، ليس هناك من مجتمع خالص إلا بالمعنى الافتراضيِّ بالنسبة لعلماء الاجتماع، أي أنَّه ليس مستقلاً عن البشر الذي صنعوه، والذين يعيشون فيه، ولا هو

---

[1] يقول «برودون»: «أفرِّق بين نوعين للدستور، الأول ما أسميه الدستور الاجتماعيُّ، والثاني هو الدستور السياسيُّ، إنَّ الدستور الأول خاص بالبشرية فهو تحرري، ضروري، وتطوره يحاول إبعاد النوع الثاني شيئاً فشيئاً، فهو إذن دستور مفتعل مزيف»! .

برودون: اعترافات ثوري ـ باريس 1929 ـ ص217.

Proudhon, Les Confessions d'un Révolutionnaire, Paris, 1929, p. 217.

خارج عن المنافسة الاقتصادية، والصراع السياسيّ والمنافسات الدينية، والأخلاقية، والتناقضات في المدارس الفنية، بل العكس تماماً، فهو مجتمع لأنَّه تشكّل سياسياً، ولأنَّه يتضمَّن في ذاته علاقات الحاكم بالمحكوم، والفرق بين العدوِّ والصديق، وعلاقة الخاصِّ بالعامِّ، كما أنَّه يحتوي على جميع ما ذكرنا من علاقات اقتصادية ودينية وغيرها، إذن ليس هناك من دستور اجتماعي إلا أن يكون سياسياً بالدرجة الأولى.

إذا لم تكن المجموعة البشرية قد تشكَّلت «سياسياً» سوى كونها أخذت هيئة، أو شكل ما، علينا الاعتراف في هذه الحالة مع «شميث» أنَّ بعض الأوضاع في الدستور التشريعيِّ المكتوب لا تتمتَّع بأيَّة صفة تشريعية، وهي خارجة عن مفهوم الدستور في معناه الأول، ذلك لأنَّ مثل هذه الأوضاع ليس لها قوانين مادية مرتبطة بحقيقة الجماعة كوحدة سياسية مستقلة، في وجودها وجوهرها، ممَّا يعني أنَّه لا وجود لوحدة سياسية دون استكمال شروطها وأوليَّاتها الآنفة الذكر!

الدستور التشريعي

يتضمَّن المعنى الثاني للدستور مجموعة القواعد المسمَّاة «دستورية» أي مجموعة الأوضاع الخاصَّة التي هي ضمن نظام معيَّن تنظِّم ممارسة السلطة، وتقسيم السلطات، والعلاقة بين الكنيسة والدولة، وتسمية الموظفين الكبار، والكفاءات لمختلف هيكلية الدولة.. الخ، بهذا المعنى يتكلَّم المشرِّعون عن حق دستوري.

يظلُّ الفرق بين هذا المستوى من التشريع، والآخر السابق في تنظيم وتنسيق القوانين الحقيقية، أو المعايير التي تسبق وجود الوحدة السياسية التي كانت قد تشكَّلت.

لم يعد الدستور في المعنى الثاني إذن هو الذي يشكِّل المجموعة السياسية، بل اقتصر دوره على عملية التنظيم فقط. لم يعد بهدف بناء وحدة سياسية في مجموعها ووجودها، بل انصبَّ اهتمامه على مجموعة من الاتفاقيات التي تأخذ صفة إجراءات تهدف إلى تنظيم الوظائف الداخلية لمختلف أقسام الدولة.

في هذه الحالة يأخذ الدستور صفة معيارية بشكل رئيسي طالما أنَّ هدف هذه القواعد هو في «تطبيع» الوظائف المختلفة في قلب الدولة التي كانت قد أنشأت من قبل، يتعلَّق الأمر إذن بالقوانين التي هي [على اختلاف القوانين الطبيعية] لا يمكن لها أن تتغيَّر إلاَّ تبعاً لإجراءات خاصَّة، إجراءات يحدِّدها الدستور نفسه، على الرغم من أنَّه هناك في بعض البلدان، مثل «إنكلترا» إمكانية إصلاح القانون الدستوريٍّ في نفس الشروط التي نصلح فيها القانون العاديَّ، وكنتيجة لهذا تكون الدساتير التشريعية صارمة من دولة إلى أخرى حسب التغيُّرات التي تتعلَّق بالإجراءات المتشدِّدة.

في أغلب الأحايين، خاصَّة في نظام برلماني [باستثناء إنكلترا] يفرض التغيير الدستوريُّ أكثرية «الثلثين» في السلطة الدستورية، بينما تكفي أكثرية بسيطة بالنسبة للقانون العادي.

في الأنظمة التي لا تهتمُّ بمبادئ الشرعية الديمقراطية يستطيع الأوتوقراطيُّ وضع دستور جديد أو تغيير الدستور المعمول به بقرار مشابه للقرار الذي يصدر به قانون عادي. إنَّ الفرق بين القانون الدستوريِّ والآخر العاديِّ في تاريخنا إذن هو فرق في «الدرجة» لا في الطبيعة، بمعنى أنَّ الأول يتمتَّع بصفة استثنائية توجب بعض الشكليات والمظاهر الرسمية، وبنفس الوقت يفترض أكثر بعض الحذر بسبب حراسة النظام له.

من أجل استخدام لغة تشريعية أدقّ، نستطيع القول مع «جيلينك» أنَّ القانون الدستوريَّ يتمتَّع بسلطة تشريعية عليا على القانون العاديِّ، ممَّا يعني أنَّه أكثر رسمية بشكل خاص.

طبعاً كان هناك زمن يقاتل الناس به من أجل الحصول على الدستور كما لو أنَّ حصولهم عليه سيغيِّر من جوهر السياسة [نشهد في أيامنا هذه بريق الحقِّ الدستوريِّ بنفس الروح القديمة]، ومع هذا نجد أنَّهُ بعد كثير من الهزَّات السياسية، والتغييرات الدستورية في غالبية البلدان تقريباً لم يتمَّ تغيير كبير من الناحية التشريعية بين هذين النوعين من القوانين سوى من الناحية السياسية: وهي منع الأكثرية من التفرُّد بمعالجة المشاكل حسب هواها، والعمل على استقرار الدولة.

لهذا السبب نستطيع أن نلاحظ أنَّ القانون الدستوريّ الوحيد والحقيقيَّ هو القانون الذي يحتاط ويتدارك التغييرات الدستورية أي أنَّ جميع أوضاع دستور ما ممكنة وتفي بالغرض مع مراعاة التغيير الممكن، هذه السخرية تظلُّ صحية لأنَّها تطرح مباشرة مشكلة العلاقة بين الدستور التشريعيِّ والآخر السياسيِّ.

هناك قواعد للقانون الدستوريِّ تهدف إلى تنظيم الحياة العامَّة في خطوطها العريضة، وذلك بعقلانية على قدر الإمكان، وهذا يتمُّ بطريقتين:

1 ـ قوانين العادة [كما الحال في إنكلترا].

2 ـ والقوانين المكتوبة، أو المعلنة [وهي الدارجة].

يتَّصف النوع الأول من هذه القوانين بالمرونة واللين، مع إهماله للتلاحم والتناقضات والإبهام، ويتمتَّع كعمق له بالتقاليد والتجربة، بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّه في خدمة العادة الصرف، بل على العكس، فهو شيء فشيء في تطوُّر تاريخي للجماعة، إنَّه إذن في حالة تغيُّر مستمرة بعيداً عن كلِّ إجراء خاص، ممَّا يعني أنَّه ليس من عمل الطبيعة في المعنى الذي كنَّا نتحدَّث فيه ذات يوم عن «دستور طبيعي»، بل عن التاريخ طالما أنَّه يتمُّ بموافقة ورضى ضمنيين، بمعنى آخر إنَّه يظلُّ هو الآخر عملاً ناجماً عن إرادة دستورية، فقط لا يوجد في هذه الحالة سلطة مؤسَّسة مؤهلة، ومتوقعة رسمياً.

يتَّصف الدستور المكتوب، أو الاعتباريُّ على العكس من ذلك بالجفاف الشديد، وبالقرار الوحيد الصادر فجأة، وهو يدَّعي المشاركة في جميع مسائل المستقبل، والعمل على تكوين شكل خاص، وبلا عودة إلى الحياة العامَّة، تحت شرط التغيير المحتمل إذا ما توقع النصُّ هذا الإجراء أو ذاك ولكنَّه يظل جزئياً على الدوام.

يعتمد هذا النوع من الدساتير إذن على الإرادة الواعية والخلاَّقة للسيادة التي تعبِّر عن نفسها في حدث واحد وهكذا فهي تبني بناء تجريداً بشكل عام إن لم يكن بناء دوغمائياً!

ومع أنَّنا نصدف دائماً هذا النوع من الدساتير في المجتمعات القديمة، خاصَّة في «أثينا» فهي تظلُّ ثمرة العقل الحديث والعقلانية المتطورة لحضارتنا.

كثيراً ما يحدث أن ندخل عناصر لا معنى لها في هذه الدساتير، فهي تعبر إمَّا عن اهتمام تولَّد عن طريق الصدفة أو عن وجهة نظر أيديولوجية، أو أنَّه يعكس خصوصية برنامج الحزب الحاكم، قد يحدث أحياناً أن همَّ البحث المنطقيِّ، والمثالية النظرية تقود الكتَّاب إلى احتقار كامل لتوازن القوى الحقيقيِّ للصراعات السياسية والاجتماعية، ولكن بشكل عام يمحو الانقلاب السياسيُّ للدولة الدستور القديم، ويبدأ ببناء دستور جديد كثيراً ما يستمدُّ خطوطه العريضة من الدستور القديم مع بعض التغييرات التي تخدم مصالحه الجديدة.

نتقدَّم بكلِّ آيات التكريم لحدَّة ذهن، ونفاذ بصيرة «بيرك» الذي توقَّع في ملاحظاته حول الثورة الفرنسية بكثير من الصحَّة نتائج ابتكارات دستورية تمَّت في «فرنسا» بدءاً من عام [1789]!

إنَّ عدم الاستقرار الذي قد يضع المصلحة العامَّة في خطر هو عيب وآفة مرتبطة بالمبالغة في العقلانية لسببين:

أ - إنَّ الدستور المكتوب يتَّجه عادة لتشكيل كلٍّ واحد بحد ذاته نظام مكتمل ومغلق، ذلك لأنَّه منذ البداية على السلطة المؤسِّسة أن تعطي الانطباع بأنَّها تحيط بجميع المشاكل التي قد تعترض المجتمع، وهي على أهبّة الاستعداد للقضاء عليها.

ليس هناك من دستور يمكن له أن يملأ الفراغ السياسيَّ كلَّه، أي أن يغطِّي جميع القوى، ويحيط بالأنشطة السياسية جميعها. إنَّه في البداية يقترب من «التدوين» العقلاني شبه الكامل محاذياً بذلك النشاط السياسيَّ والجدلية بين «الخاص والعامِّ» في حالة من التحوُّلات والانعطافات التي قد تكون خطرة أحياناً.

إذا ما أضفينا «التكريم الدستوريّ» على بعض الأوضاع البسيطة والعارضة المؤقّتة، فإنّه لا وجود لدستور أيضاً يمكن أن يلمّ بمجموعة العناصر الدستورية، فهي لا يمكن أن تجمّع في قاعدة وضعية محدَّدة.

إنّ هذه المفاهيم الهامّة، خاصّة مثل الحريّة والعدالة عصيّة على التدوين المحدَّد!

من حيث المبدأ كلّ دستور جديد هو بمثابة بداية مطلقة، وطالما أنّه لم يتولّد عن نفسه، فهو «يساق» من قِبَل الأوضاع القديمة ضمنياً، وذلك لاستكمال ديمومة العلاقة العامّة.

هناك النصوص التي «تستشرف» إمكانية التصحيح، والتي يمكن اعتبارها بنوداً منقذة، هي بشكل عام «مكابح» أكثر منها ضمانات حقيقية للتأقلم، بمعنى أنّها تساهم خاصّة في دعم النظام المغلق.

ب ـ في إعادة قراءتنا للدستور المكتوب، تأخذ السلطة المُؤَسِّسَة شكلاً جمالياً.

هذه الحالة الجمالية السياسية هي بالضرورة تقود إلى الاعتقاد بأنّ هذا الدستور يمكن أن يخلق [بفضل الأوضاع الجديدة] عالماً جديداً، أو على الأقل أن يبعث السياسة مجدَّداً عبر ابتكاره أشكال جديدة.

مثله مثل الفنّ، ليس هناك من أشكال جديدة للاكتشاف في السياسة. هنا أيضاً تظهر أعمال [بيرك، دوميستر، هيغل] ملأى بالتعاليم والملاحظات حين يؤكّدون على أن إرادة الأصالة والابتكار في غير أوانها تخاطر في الواقع أن تكون ضحية ضرورات التجارب وثقل التجاذبات السياسية.

فقط في السياسة تمارس القوّة الخلّاقة نفسها في النشاط اليوميّ من أجل تحقيق غاية السياسة، لا في التنسيق والترتيب المنطقيّ والمتوازن للمبادئ المجرَّدة، هذا المنهج الأخير الذي يهدف إلى إعادة خلق كلّ شيء مجدَّداً كما لو أنّه بصدد عمل فني، يتوصَّل إلى تغيير الأشياء من حيث المبدأ لا من حيث الضرورة، وينجح في إعادة تشكيل ما هو ليس بحاجة إلى إعادة تشكيل. هناك صفاء غير نافع، بل غير منطقي، بل لا يمكن غفرانه أو التسامح معه!!

على الرغم من توجُّهه لتشكيل نظام مغلق، أحياناً تحت مظهر لخلاصة نظرية، يظلُّ الدستور المؤسَّساتيُّ، أو الوضعيُّ مجموعة متلاحمة قليلاً أو كثيراً من القوانين المسمَّاة «دستورية».

هو ليس أكثر من مجموعة قوانين لم تبدأ مع الحياة الحقيقية والمادية لمجموعة سياسية، نطلق عليه اسم الدستور المكتوب العقلانيُّ والمنطقيُّ جداً، والذي هو لا يتساوى مع الحياة العامة.

لا توجد قاعدة، أو مجموعة قواعد يمكن لها أن تلمَّ بقضايا الحياة الواقعية مهما كانت، فالتاريخ هو مجموعة من الضرورات والصدف، وحتَّى الدستور الأكثر طولاً وشرحاً وتفصيلاً من وجهة نظر تاريخية ليس سوى تجمُّع لقواعد ومعايير وترتيب لحالات معينة.

في الحقيقة يكون الدستور المختصر مربكاً ومبهماً للغاية، وهذا ما تؤكّده التجربة على الدوام، وما أراده «نابليون» بالذات حين أعلن أنَّ الدستور الجيد هو «المختصر والغامض» ممَّا يعني أن على رهافة التقاليد أن تتساوى وتتماشى مع جفاف النصِّ المدوَّن، وأن تسدَّ الثغرات في عدم اكتمال هذا النص.

نشاء أو لا نشاء، يظلُّ الدستور الوضعيُّ جميلاً على المستوى النظريِّ، وكريماً على المستوى العمليِّ قابلاً لكثير من التحليل والأخذ والردِّ، وسواء أكان هذا الدستور مرتبطاً بالعادات أم لا، يظلُّ التساؤل حول «سجن» الحياة العامَّة والسياسية ضمن نظام جاف يعيقها عن التحكُّم بالمساواة، والصدف والظروف: ليس هناك من حدس مهما كان دقيقاً يمتلك التوقُّع المطلق للنتائج الممكنة، للأحداث، لقوَّة وأهمية المخاطر.

وعلى الرغم من أنَّه على «الظواهراتية» أن تكون تحليلاً نقدياً فلا دور لها في تخفيف الأهمية التشريعية والسياسية لهذا النوع من الدساتير.

يستفيد هذا النوع من الدساتير من طول الفترة التي قضاها بين دفتيْ الكتاب، كما الحال في [إنكلترا، الولايات المتَّحدة، سويسرا]، فهو لم يمارس التأثير المحدَّد في استقرار النظام، وتوجُّه السياسة العامَّة ولكنَّه أيضاً أثَّر بشكل حاسم في قدر الشعب وفكره المدنيِّ، وثقافته..

لا شيء يصبح أكثر سطحية في هذه الحالة من فصل الدستور عن حركة الفكر التي تتمثَّله، خاصَّة أنَّه يبدو كحركة سياسية واجتماعية أساسية بشكل مطلق.

علينا ألاَّ ننسى أيضاً أنَّ الصراع الطويل والقاسي من أجل الحصول على دستور يعني بالنسبة للبشر تتويجاً للكرامة والمواطنة بكلِّ بساطة.

هكذا تتوَّج الصراع بالنجاح رغم خيبات الأمل الأخرى الناجمة عن هوس الدستوريين، ربما ننظر إلى الأمر الآن كحدث جاء متأخراً لا يؤثِّر كثيراً فينا، بطريقة نتنكَّر فيها للمعنى السياسيِّ العميق للدستور، ولكن ما هو هذا المعنى؟

لا شكَّ أنَّ الدستور يدمج أكثر فأكثر السلطة في «الدولة» والمجتمع، وعلى هذا فهو إذ لا يغيِّر جوهر السياسة قادر على ضمان الاستقرار من خلال التوزيع المنطقيِّ للكفاءات، والتصنيف الملائم للقوى السياسية والاجتماعية شريطة أن تتماشى العادات والتقاليد مع هذه القواعد.

في الوقت الذي يحدّد فيه الدستور عشوائية القرارات فهو يستمدُّ الثقة من خلال الديمومة والرتابة التي يضفيها على نطاق مفهوم العامِّ وذلك بإدخاله القانون والقوَّة معاً في هذا النطاق، فهو إذن مصدر الشرعية العقلانية، وشيء أساسي في الحضارة التي تشرف عليها هذه الشرعية المتزايدة النفوذ. بمعنى آخر نجد السياسة الوسائل من أجل أن تتحكَّم بنفسها طالما أنَّها قابلة للإحاطة بها، فكلُّ دستور هو تحديد، وحساب دقيق للحريَّة الضرورية للسيادة في حالة الأزمات التي كثيراً ما تعصف بالمجتمعات، هذا التحديد يظهر من خلال طريقتين:

أ ـ تؤدِّي استمرارية الدستور إلى «طرد» الخوف الملازم للسياسة، وتبعث القوَّة في أوصال الوفاق الاجتماعيِّ، بهذا يتحوَّل الدستور إلى «أداة تقنية» لا إلى سلاح أيديولوجي في خدمة حزب معيَّن، أو جماعة من الشعب تتلاعب به على هواها، إنَّ صفته المُحَدِّدَة هذه تلعب دوراً كبيراً في «لجم» الأهواء والاستغلال المسرف للسلطة لا للعب دور في الخلافات والصراعات أيّاً كانت النوايا.

ما إن يستكمل الدستور عناصره، ويكتب بشكله النهائيِّ حتَّى تظهر هناك إمكانية الخلافات بين الأحزاب التي قد تؤدِّي إلى إلغاءه أو حذف جزء منه، إنَّ الصراع السياسيَّ الذي يؤجِّج هذه المنافسات الدستورية على امتداد القرنين الماضيين هي ما أدَّت إلى وجود «عناصر عدائية» في الدساتير لأنَّ المشرِّعين وجدوا فيها أدوات في الصراعات السياسية لا نصوص دستورية صرفة، هناك في بعض البلدان، ولاختلاف العقليات والآراء لم يصمد الدستور طويلاً في مكان واحد.. تبعاً لأهواء الساسة الذين يتلاعبون به!

ب ـ لا يهدف التدوين الدستوريُّ إلى توقُّع التجاوزات والتعسف التي يقوم بها الساسة عامَّة بل إلى أن يكون شكلاً من أشكال الحواجز الذي يمنع انزلاق النظام إلى منحدر قد يقوده إلى التطرُّف الأيديولوجي.

وجود ديموقراطية خالصة، أو على الأقل ما نرمي إليه في كلامنا عن الديموقراطية العامَّة يعني وجود سلطة «مُنْحَلَّة» لأنَّه لا يوجد نظام لا يستطيع الاستهانة

بالقوانين والأوليات السياسية دون أن يتعرَّض للزعزعة والانهيار. باختصار إذا كان هناك مبدأ لكلِّ نظام بالمعنى الذي أراده «مونتيسكيو» فالأنظمة جميعاً مُخْتَلَطة في التطبيق والممارسة السياسية.

حين لا تستطيع الأرستوقراطية أن تضفي الشكل الأرستوقراطيَّ على جميع العلاقات السياسية دون أن تفقد جوهرها الأرستوقراطيَّ، لا يمكن للنظام الاستبداديِّ كذلك أن يبني على شاكلته العلاقات المتشعبة [العائلة، التجمُّعات المختلفة] دون أن يصيب مبدأه بالضرر!

كذلك الديمقراطية لا تستطيع «دمقرطة» كلِّ شيء، دون أن تحكم على نفسها بالذات بالإفراط حول أحد مبادئها.

مثل كلِّ الحقائق السياسية، بما فيها الحريَّة والعدالة، يمكن أن يتحوَّل الدستور إلى أداة للسموِّ والرفعة، كما أنَّه يمكن أن يصبح حالة للعبودية يعاني البشر من أغلالها.

إذا كان هناك الكثيرون الذين ماتوا من أجل الحصول على هذا الدستور، فهناك بالمقابل الكثيرون أيضاً الذين يموتون تحت وطأة الشكليات الدستورية، هذا يعني أنَّ فساد الأنظمة والدساتير لم يتوقَّف في حياتنا المعاصرة.

ومع أنَّ الدستور هو شكلياً تدوين للمتغيِّرات التشريعية، فإنَّ معناه السياسيَّ يظل مُحَدَّداً، فإذا كانت المجموعة ونطاقها العامَّ لم يتشكَّلا بعد بشكل كامل، فإنَّ الدستور الوضعيَّ عاجز عن حلِّ التناقضات والفتن والاضطرابات والتمرُّد وكلِّ أشكال الفوضى التي تعصف بالمجتمع.

في نهاية المطاف نستطيع القول على أنَّ القانون الوضعيَّ أو الدستوريَّ هو ثمرة عمل الإرادة الخلاَّقة، ولكنَّه لا يستطيع أن يوحِّد على الدوام هؤلاء الذين يتعمدون الانشقاق وعدم الوحدة.

لسوء الحظ، [وهنا نضع أصبعنا على مسألة معقَّدة في السياسة الداخلية المعاصرة] تتمتَّع الجدلية القائمة بين الدستور السياسيِّ والآخر التشريعيِّ بأهمية قصوى بسبب النقاشات الدستورية الحادَّة التي تقع على كاهل الشارح لهذه الدساتير بحيث تصبح أسباب الخلافات الداخلية الأكثر عمقاً ذات شكل دستوري.

في الواقع كثيراً ما نشهد حالة من التنافس بين مبادئ الشرعية بالمعنى الذي تكلَّم عنها «فيريرو» حتَّى حين تهيمن إحدى هذه الأنواع على الأنواع الأخرى، فإنَّ الصراع يستمر.

هكذا نتقبَّل في أيامنا هذه الشرعية الديمقراطية رغم استمرارية الصراع في أشكالها المختلفة: الديمقراطية ذات الطبعة الأرستوقراطية، والديمقراطية البرلمانية، أو المَلَكِية، أو الرئاسية، أو الديمقراطية المسمَّاة بالليبرالية أو الشعبية.. الخ!

بهذا المعنى من غير الممكن أن يتحوَّل الدستور الوضعيُّ إلى أداة تقنية حيادية: إنَّه تقريباً عملية سياسية لا تلغي إمكانية خطر تحوُّله إلى دستوري «إشكالي» يضع الكثير من المشاكل على طاولة الحياة السياسية.

هذا النوع من المشاكل يثير المنافسة والخلاف بين مختلف أشكال الشرعية دون أن يترك للعادات والتقاليد إمكانية تهذيب وتنقيح المبادئ. من هنا يأتي دور الاضطرابات والتغيُّرات الدستورية ذات المنشأ السياسيِّ لا التشريعي.

تظلُّ هناك نقطة هامَّة:

- إلى أي مدى يمكن أن نذهب بهذه التغيُّرات الدستورية؟

هل هي شاملة للدستور كلِّه، أم هي جزئية في بعض منه فقط؟

- في حالة قيام نظام جمهوري أو ديمقراطي أو برلماني، هل نستطيع تغيير الدستور بما يضمن سلامة إحدى هذه الأنظمة دون المساس بهيكله العام؟

نعلم أنَّ الدستور الفرنسيَّ لعام [1875] كان ملكيَّاً في روحه، ومع هذا فقد ساعد في «تقوية» الجمهورية. نستخلص من هذه المقولة أنَّ مبادرة كهذه تسهِّل الاستمرارية الدستورية طالما أنَّنا نستطيع في نهاية الأمر الاحتفاظ بجميع النصوص دون تغيير في محتواها الحقيقي.

في الواقع تظلُّ اللُّعبة السياسية حاسمة بهذا الصدد، وإنَّه لمن الخطورة بمكان أن ننظِّم الدستور على قياسات هذا اللُّعبة، ومبادئها الغامضة.

الدستور الأيديولوجي

آخر مستويات الدستور هو نموذج خاص يحاول الدستوريون طرح آرائهم من خلاله.

إنَّ كلَّ نظام سياسي، سواء أكان استبدادي أو غيره يمكنه وضع دستور تشريعي كما أسلفنا، هكذا وجدنا أنَّ «جمال عبد الناصر» وأنظمة أخرى عسكرية ذات اتجاهات ديكتاتورية وضعوا عن طريق مجالس الشعب، أو الشعب «دساتيرهم» الخاصَّة، مع هذا هناك الكثير من المشرِّعين والساسة الذين أعطوا القوانين الوضعية التي لا تحترم مبادئ الليبرالية الدستورية صفات الدستور «الحقيقية»، لدرجة أنَّ بعض البحوث في القانون الدستوريِّ مثل بحوث «أسماين» لم تتطرق سوى للدساتير [الأمريكية، الإنكليزية، الفرنسية] وأهملت عمداً الدساتير الأخرى، تلك التي لا تتَّفق مع المعايير الدستورية.

إن التوافق بين مفهوم الدستور مع الدستور الليبراليِّ ما زال هو السائد إلى يومنا هذا، على الأقل بطريقة بطيئة، وتأخذ مداها في النقاشات الدستورية المستمرة.

ورغم أنَّ الدستور الستالينيَّ لعام [1936] يطرح نفسه كنص سهل وبسيط ويطرح مكتسبات الثورة الاشتراكية بانتظار «الخطوة التالية للأمام» على طريق الشيوعية، فهو يتضمَّن رغم كلِّ شيء، على الأقل من حيث المبدأ، كثيراً من الأوضاع والحالات المستمدَّة من الليبرالية، دون أن يطبِّق على أرض الواقع.

هذه المثابرة والإلحاح لا يمكن أن تساعد الدستور الليبراليِّ على الاحتفاظ بصفته كدستور وحيد حقيقي وقابل للحياة، ونشرح تاريخياً عن طريق ذكرى المعركة في القرن التاسع عشر من أجل انتزاع الدستور من الملكية، ذلك الدستور الذي كان مفهومه لا ينفصل عن مبادئ الحريَّة.

هي حقيقة أنَّه منذ مئات السنين ما زلنا نشهد انحطاطاً لهذا المفهوم التقليديِّ والتاريخيِّ، ذلك لأنَّ القانون الدستوريَّ فقد كثيراً من بريقه أولاً، وانحسر في قانون عادي يمكن تغييره حسب ضرورات السياسة، وتأقلمه مع الشروط المتغيرة للحضارة،

ومن ثمَّ لأنَّ مفهوم الدستور أضفى على المبادئ الدستورية صفة المثالية، بل أنَّ الشكَّ وزوال الخطوة انتهيا مع مرور الوقت بزعزعة الإيمان بوجود «مثال» لا يمكن أن يتحقَّق، في الواقع كان هناك دائماً بين مثالية القانون الدستوريِّ التقليديِّ والتطبيق السياسيِّ العمليِّ مسافة تفصلهما حسب العادة القديمة! أنَّ الإنسان يفضِّل التراجع عن الفكرة «المثلى» دون أن يتَّهم نفسه بالخيانة والعجز، بمعنى آخر أصبح انتهاك الدستور حدثاً مألوفاً سواء تحت ضغط الضرورة، أو تحت هيمنة وسيطرة بعض الأيديولوجيات، إن تصحيح وإعادة تصحيح الدستور أصبحت أهمَّ من الدستور نفسه، أي أن ما هو ثانوي أصبح رئيسياً الآن، وأصبح من المستحيل تآلف التنوُّع في توازن القوى، والتغييرات السياسية التي تنتظم ضمن اللائحة الدستورية، في الوقت نفسه يجد القانون الدستوريُّ معناه كأداة تقنية في ضمان الاستقرار والنظام، من أجل هذه الأسباب مجتمعة، نكتفي بطرحنا هذا المعنى الثالث بتبيان ما ينطوي عليه بالسرعة الممكنة، نستطيع أن نصف هذا النوع من الدساتير النقاط التالية:

1 ـ يطمح هذا الدستور إلى بناء نظام يضمن حقوق الأفراد، أي أنَّه يهدف أقلَّ إلى بناء المجتمع تلبية للضرورة السياسية، بل أن غايته هي في تنظيم السلطة كي تصبح أقل عدائية نحو المواطنين، فالدستور هذا يحاول إيجاد فاصل على قدر المستطاع بين حدود العامِّ والخاصِّ بإيجاد تشريع يحمي حقوق الفرد ضدَّ التدخل الخارجيِّ والتحكم بشكل فعَّال بالسلطة.

وراء هذه النظرية وعدم الثقة هذه شكل ميتافيزيقي حول السلطة التي يجب تحديد نشاطها ببعض المهامِّ المحدَّدة، والتي تعتبر ذات فائدة مباشرة للمجموعة السياسية في كلِّيتها كالدفاع الوطنيِّ، والسياسة الخارجية... الخ.

2 ـ من أجل تسهيل مراقبة المواطن نبادر إلى تقسيم السلطات الذي يمثِّل المبدأ الرئيسيَّ للنظام الحكومي.

حماية الحقوق الفردية وتقسيم السلطات مرتبطان بشكل حتمي: فالثاني هو شرط للأول، إنَّ أيَّ تنظيم سياسي لا يعترف بهذين الشرطين لا يمكن له أن يتمتَّع بدستور، وهكذا نجد أنَّ المادة [16] من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» تصرِّح:

ـ «في المجتمع الذي يفتقد ضمان الحقوق والتأكيد عليها، أو المجتمع الذي لا وجود لتقسيم السلطات فيه لا يمكن أن يكون له دستور خاص به».

إنَّ غياب أحد هذين العنصرين لا يعني تجاوزاً للسلطة فحسب، ولكنَّه يسمح بتسميه نظام كهذا بالديكتاتوريِّ، أو الاستبداديِّ، أو المطلق... الخ!

3 ـ لا وجود لسلطة شرعية سوى سلطة القانون، أي الخضوع للقانون، وللقانون فقط، من هنا تأتي أهميَّة القانون المكتوب، والدستور المكتوب الذي يعرِّف المبادئ الخالدة والمعايير المثالية التي تشكِّل في مجموعها نظاماً تشريعياً موضوعياً وعقلانياً.

إنَّ الدولة هي المجموعة التشريعية للمعايير لا للإرادة ذات الأساس القائم على القوَّة، بهذا المعنى صاغ «كلسن» «نظرية الدولة كجزء من نظرية للقانون» وقَصَر قوَّة الدولة على فعالية النظام التشريعيِّ!

تخضع جميع الكفاءات لمراقبة مستمرة، أي أنَّ الوظيفة السياسية ليست سوى وظيفة كغيرها من الوظائف، وبالتالي فالدولة هي تنظيم كغيره من التنظيمات، إنَّ التدخُّل في نطاق حريَّة الفرد غير مقبول ولا يحتمل على الإطلاق وذلك حسب قانون ما.

إنَّ النتيجة لهذه النظرية هي من جهة عدم ثقة بالنسبة لكلِّ مظاهر القوَّة سواء أكانت وظيفية أم عسكرية أم بوليسية، أو ببساطة «سياسية»، ومن جهة ثانية خضوع الحياة السياسية عامَّة إلى سلطة المؤسَّسات التشريعية، لقد توقَّف القانون عن كونه «إرادة» كي يصبح من حيث المبدأ مفهوماً عقلانياً.

4 ـ خضوع السياسة للأخلاق، على الأقل نظرياً، لأنَّ المبادئ الأخلاقية ليست محدَّدة عملياً.

في الحقيقة يتَّسع الفهم الدستوريُّ للأشياء ضمنياً، وذلك لأنَّه حصيلة الوعيِّ وثمرته! أنَّ القانون والحقوق يحمل في ذاتها قيم الأخلاق والعدالة، حيث يكفي أن نطبقها كي نحوِّل السياسة إلى نشاط أخلاقي.

يبدو أنَّه من وجهة النظر هذه كان تأثير «كانت» حاسماً، لأنَّه حدَّد في مناسبات عدَّة بكتابه «ميتافيزيقيا الأخلاق» هويَّة التشريع، والتشريع الأخلاقيَّ، التشريع كمظهر خارجي للحريَّة، أمَّا التشريع الأخلاقيُّ فهو بنفس الوقت خارجي وداخلي لهذه الحرية[1]، أي أنَّ هذين النوعين للتشريع ينبعان من مبدأ الواجب ويتمتَّعان باحترام استقلالية الفرد الإنسانية.

إذا كان التعريف «الكانتيُّ» للقانون ذا طبيعة أخلاقية لمعرفة مجموعة الشروط التي تجتمع فيها حريَّة الاختيار مع الأشكال الأخرى للحريَّة تبعاً للقانون العام لهذه الحريَّة فإنَّ مفهوم استقلالية الشخصية البشرية لا يتضمَّن معنى أخلاقياً فحسب، بل معنى تشريعياً وسياسياً أيضاً.

---

[1] «كانت»: ميتافيزيقيا الأخلاق.

تجهد المفاهيم الدستورية بإيجاد حلول للمعضلة الفلسفية السياسية، ألا وهي:

- هل تهدف السياسة إلى تعزيز قوّة الدولة أم حماية حقوق الفرد؟

في الحقيقة إن السؤال الذي يطرح نفسه هو في معرفة ما إذا كانت المسألة السياسية تطرح بهذا الشكل، أي أنَّ حقوق الفرد لا يمكن أن تكون مضمونة سوى بشرط إضعاف السلطة، أو على العكس أنّه ليس للفرد فرصة بإنقاذ حريّته سوى باستقرار «الدولة» وقوّتها، وأن تكون قادرة على ضمان حماية أفراد المجموعة من خلال احترام القانون والعادات لهذه المجموعة.

يميل [ميكافيللي، هيجل، ماكس فيبر، وآخرون]، وكذلك الغريزة السياسية للإنسان نحو الحلِّ الثاني، لاعتقادهم باستحالة القيام بإحدى هاتين المهمتين دون القيام بالأخرى، ذلك لأنهما يتماشيان مع بعضهما دون انفصام.

أليس صحيحاً أنَّ الأفراد يفقدون الشعور بالأمان، ويحسُّون بالخطر على حريَّاتهم عندما تكون السلطة ضعيفة، متردِّدة؟ إنَّ ضعف السلطة بسبب من الفوضى التي تتبعه يعمِّم الظلم، فالمشكلة السياسية تتطلّب توازناً بين الحريَّة الخاصَّة وعقلانية السلطة، ولكن كيف يمكن إقامة هذا التوازن؟

يجب أن يكون هناك حالة من التشخيص والتقدير الصحيح والفهم العميق لما يحدث، والحذر الشديد من ارتكاب الهفوات التي تزيد في تفاقم الحالة المرضية للوضع العام.

بمعنى آخر نحن لا نقرِّر سلفاً ما سيحدث، ولكنّنا نستطيع أن «نقيس» المعطيات التي تؤثِّر في الأحداث والظروف.

لا فائدة من وضع الفرد في حالة تعارض تجريدية مع السلطة بقصد تمجيد الحالة «الاجتماعية» طالما أنّه لا وجود لمجتمع دون سياسة.

إذا كنّا محقّين بكراهية السلطة الاستبدادية، فلا يوجد سبب للاعتقاد «سلفاً» بأنَّ كلَّ سلطة هي استبدادية بالضرورة، بل على العكس من ذلك، إذ أنَّ الفرد يعيش في مجتمع سياسي، فمن العبث إذن وضع الفرد هذا في مواجهة المجتمع ذاك.

نعم هناك بعض الحكماء الذين رأوا في هذا التعارض حقيقة مطلقة، ولكنَّ أكثرهم وجد في المجتمع توازناً بين حقوق وحريَّات الأفراد وضرورات قوَّة السياسة.

إنَّ حلَّ هذه المسألة عملي بالدرجة الأولى، طالما أنَّ المعطيات تتنوَّع مع تنوُّع الأجيال، هكذا نجد أنَّه في زمن ما كان فيه الدفاع عن الحقوق الفردية يتعلَّق بالدرجة الأولى بوجود الدستور.

في أيامنا هذه أصبح احترام هذه الحقوق ظاهرة حضارية بل معيار مشترك لدى الجميع، هذا يعني أنَّه إذا كان الدستور ما زال إحدى الوسائل في حماية الحقوق، فهو ليس وحيداً في هذه المهمة النبيلة.

غالباً ما تخلط النقاشات حول السياسة الدستورية بين هذه المستويات الثلاث، أو أنَّها تفترض ضمنياً تساويها كقيمة، هكذا تكون النتيجة بأنَّ العلاقات بين القانون والسياسة تصبح غير قابلة للفهم.

وحده المستوى الأول [الدستور السياسيُّ] أساسي، ولا يمكن الاستغناء عنه، لأنَّ بدونه لا وجود لهيكل أو وحدة سياسية أو حدود عامَّة للمجتمع.

ليس فقط أنَّنا نستطيع تصوُّر مجموعة تشكَّلت في المعنى الأول، بل أنَّها وجدت بالفعل بعيداً عن تصوُّرنا.

هناك بلدان «تُكدِّس» عامَّة هذه الأشكال من الدساتير، ولكنَّها تظلُّ مستقلة في مفاهيمها الواحد عن الآخر، لأنَّها مستقلة في حقيقة الأمر.

يمكن لمجموعة أن توجد دون دستور معياري أو مكتوب، وأن يكون هذا الدستور ليس ليبرالياً بالضرورة، ولكنَّ العكس ليس ممكناً إذ لا وجود لدستور دون مجتمع قد تكوّن بالفعل.

إنَّه دور المشرِّعين بالتقصِّي والبحث عن تلاحم منطقي داخلي للحقوق الدستورية، ولكنَّ هذه المصلحة تأمليَّة بالدرجة الأولى، ذلكم لأنَّ شروط السياسة العملية هي ما ستلعب الدور الرئيسيَّ بذكاء ومهارة في كتابة الدستور.

يجيز لنا دستور المجتمع فهماً أوسع، ما يعني «سياسياً» مفهوما [الشعب والمواطن]:

هنا حقيقة فردية، وهناك حقيقة جماعية، وبين الحقيقتين يسيل حبر كثير من أجل فهم الوحدة بينهما.

الفصل السادس
جدلية الخاصِّ والعامِّ

الفكرة:

منذ الوهلة الأولى يبدو أنَّ جدلية [الخاصِّ والعامِّ] الكامنة في «الفكرة» تثير الدهشة، ومع هذا لا اعتراض على وجودها ذاك، بل أنَّ الأمر يتطلَّب بعض الشروح لفهم هذا الوجود.

علينا أولاً أن نبيِّن أنَّ السياسة مسألة فكر، ومن ثمَّ شرح السبب الذي يدعونا إلى النظر إليها كجدلية بين [الخاصِّ والعامِّ]، وأخيراً تحليل بعض الأشكال النموذجية لهذا المظهر.

لم تُدْرَس «الفكرة» عامَّة سوى كجزء من نظرية المعرفة أي كأحد المكوِّنات للمعرفة والحكم باستثناء بعض الأعمال التقنية مثل «نظرية الأفكار» عند «ستوتيزل» أو في بعض الدراسات حول الفكرة العامَّة.

لقد وجدت الفكرة مكانها في الشعور المعنويِّ والنية السليمة، إنَّ درجة المعرفة في حالة كهذه تختلف من فيلسوف لآخر حسبما تقيِّم الفرق بين أحكامه، والمعقول، والمحتمل، والمتناقض.. الخ!

المسألة ليست في النظر لمختلف نظريات المعرفة، ولكنَّها بتحديد ما علينا تحديده حول «الفكرة» بالذات.

هي تعود إلى مجموعة من الأفكار [النظرية] حيث لا تأكيد حول دلائل منطقية أو موضوعية بشكل حقيقي، ولا بديهة تفرض نفسها عبر حقيقة جوهرية، ومع هذا فهي تجد مسوِّغاتها في الأسباب المعقولة من خلال فرضية نقدية قد يصاحبها الخطأ، والحكم المسبَق، والحدس، والافتراضات الخاطئة.

عندما يحاول المؤرِّخ أن يبيِّن لنا من خلال الوثائق والحجج أنَّ «نابليون» كان بمثابة «حفَّار قبور» للثورة الفرنسية فهو يقدِّم حكماً يمكن أن يكون ذا فحوى صحيحة،

ومع هذا يظلُّ هذا الحكم مجرَّد «فكرة»، لأنّنا بالمقابل يمكن أن نطرح «فكرة» معارضة تصوِّره «كمنقذ ومتمِّم» لهذه الثورة.

بيد أنَّنا حين نطرح «صراع الطبقات»، أو الصراع بين مختلف الطبقات كظاهرة دائمة في التاريخ، فهذه ليست فكرة، ولا ضرورة لعلاقة [القيادة بالطاعة] كشرط لكلِّ مجتمع سياسي. إنَّ الفرضية تظلُّ فكرة طالما أنَّنا نستطيع وضع فرضية معارضة لها. من البديهي أنَّ الاعتقاد بوجود مجتمع بلا طبقات، أو دولة عالمية تتجاوز كلَّ أشكال العداوات ليس فكرة، بل مجرَّد فرضية تدخل في مجال أحلام الإنسان للخلاص من واقعه.

من النادر وجود فكرة صحيحة تماماً أو خاطئة تماماً:

حين تكون الفكرة صحيحة تماماً يسميها «أفلاطون» فكرة عادلة، فهي مشابهة للحقيقة العلمية، ولكنَّها ليست نتاج نشاط عقلاني: إنَّ عدالتها مجرَّد صدفة خالصة، أي أنَّها تظلُّ ضعيفة، هشَّة لأنَّها لم «تؤَطَّر» عقلانياً.

لقد أضاف «أفلاطون» ملاحظتين مهمَّتين حول الفكرة:

من جهة لا تكون الفكرة العادلة، في الحالة العملية «أقلَّ أو أكثر فائدة من العلم، ومن جهة أخرى إذ نعتمد عليها فإنَّ «رجال السياسة ينجحون بالحكم بكلِّ سعادة[1]».

أمَّا فيما يتعلَّق بالفكرة الخاطئة فهي تعود إلى عالم الوهم والخيال.

صحيح أنَّ الأفكار عامَّة تتضمَّن الصحَّة والوهم. تتضمَّن الصحة لأنَّها تقوم في أساسها على عدد من العناصر التي يمكن التحكم بها، وتتضمَّن الوهم لاختلاطها بالخيال و«اليوتوبيا» في الفكر البشريِّ.

هناك إذن «الحقيقة» في الفكرة، تلك الحقيقة التي تحتوي على مادَّة إيجابية قد تكون متناقضة، ولكنَّها صحيحة، لأنَّها «ذاتياً» مُؤكَّدة كما هي.

امتلاك فكرة ما يعني الاعتقاد بها وإلَّا فهي مجرَّد تصوُّر ووهم. يستطيع رجل المنطق ملاحظة هذا التصوُّر الذي نضفيه على الفكرة التي تأخذ صفة الصحَّة إذا كان الشيء الذي نفكر به صحيحاً بصورة موضوعية. إنَّه مصيب، ووجهة نظر منطقية، ولكنَّه قد يتعامل معها على أنَّها فكرة خاطئة حين «يتبنَّى» فكرة أخرى

[1] أفلاطون: فيون ــ لقد استخدمنا هذا المرجع الذي يتضمَّن حوار بين فيون وسقراط يشرح فيه أفلاطون بوضوح أكثر من شروحه في «الجمهورية» الفكرة العادلة.

يعتبرها أكثر صحَّة وملائمة. هناك اختيار إذن لهذه القناعة، بينما ليس هناك من اختيار للحقيقة العلمية، إنَّها تفرض نفسها بوضوح من خلال البراهين أو الدلائل القابلة للمراجعة والنقد.

تخضع الفكرة كذلك لهذا النوع من الأخذ والردِّ لوجود أفكار أخرى مناوئة ممكنة لها أيضاً، لا يهمُّ طبيعة هذه الأسباب التي قد ترجع إلى التقليد والنقد والتجربة والفائدة والفعالية.. الخ، بمعنى آخر يمكن القول إنَّه ما أن يكون هناك فكرة حول مسألة ما حتَّى يكون هناك بالضرورة كثير من الأفكار حول المسألة نفسها..

القول بأنَّه ليس هناك من فكرة صحيحة يعبِّر عن فكرة بسيطة أيضاً، ربما تكون «الشكوكية» الفكرة الأكثر بؤساً في تاريخ الفكر البشري.

مهما يكن من أمر فالفكرة تطرح نفسها كحقيقة، ولهذا يمكننا أن نقول إنها «الصيغة الفارقة التي تستقبل موضوعاً ما بلا تحفُّظات[1]».

صحيح أن «ستوتيزل» نفسه يعتبر هذا التعريف غير دقيق وتقريبي، ولكن ليس من ناحية فلسفية، عليه أن يكتمل في حالة دراسة علمية، أو في إطار تقنية لسبر الآراء، ولهذا فقد أضاف تعريفاً آخر هو الآتي:

- «الأفكار مظاهر لموقف يمكن أن يُقَدَّر كمقياس موضوعي[2]».

نرتكب خطأً جسيماً إذا استنتجنا إمكانية سبر الأفكار موضوعياً كحقيقة. إنَّ الدراسة الموضوعية والعلمية للفكرة لا تغيِّر طبيعتها، ولا تجعل منها حقيقة علمية، هكذا نفهم أنَّ الفكرة كلمة «نوعية» تحدِّد الحكم كلَّه، معتمدة بذلك على اعتقاد قد يكون صحيحاً، لا على ضرورة عقلانية، كما أنَّ مداها لا يحيط بالأحكام المسبقة والتقاليد فحسب، بل يتجاوزها إلى النتائج والآراء والأساطير والدعاية والأيديولوجية والنظريات السياسية على اختلاف أشكالها والقرارات والمشاريع والمُثُل والإيمان!

أرضيتها المشتركة: الفكرة هي «مَلَكة العالم» تلك حقيقة، شريطة أن نفهمها كما يجب! لهذا فالإنسان له الكثير من الرغبات والحاجات والإرادة والذكاء، وهو يقوم بالمشاريع ويحلم كثيراً، إنَّه مُسَاق حسب الفكرة، ولكن هذا لا يعني أبداً أنَّ الفكرة هذه تتحكم بكلِّ الأعمال البشرية: إنَّ مجال المعرفة النظرية وخاصَّة معرفة

---

[1] «ستويتزل»: نظرية الأفكار، صفحة 25.

j. Stoetzel, Théorie des opinions, p. 25.

[2] نفس المصدر.

العلم والتكنولوجيا القائمة على العلم تعتبر استثناءاً. بشكل عام تأخذ الفكرة ميزتها الفضلى في مجال العمل، والتربية والاقتصاد والسياسة.

يفرض تعدُّد الحاجات واختلاف الرغبات تعدديَّة في الغايات، حتَّى في هذه الغايات الأخيرة البعيدة عن الانسجام، والتي تتعارض بشكل دائم، بل كثيراً ما تصطدم مع بعضها، ولكن:

- ما القيمة العليا للسياسة والاقتصاد والدين والفنِّ والعلم؟
- وما الغاية الأمثل: هل هي الحريَّة، العدالة، المساواة، السعادة؟
- هل يمكن للدولة العالمية أن تصبح أكثر سلمية وتحمُّلاً من انقسام العالم الحاليِّ إلى مجموعات سيادية؟
- هل من الممكن أيضاً تحقيق العدالة في الحريَّة؟
- ما القضاء الأكثر عدلاً، أهي العدالة التعاونية أم التوزيعية؟
- إذا كانت هذه القيم تستحقُّ أن تتحقق، ما القيمة التي توجب الأوليَّة بينها؟
- هل هناك مقياس للقيم المُشْتَرَكَة؟
- هل من الضروري إقامة نظام ديكتاتوري لوصول الإنسان إلى السعادة؟

إنَّ الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها مسألة فكرية، وذلك لطبيعتها بالذات، ولأنَّ العلم لا يستطيع بناء نظام أوليَّات، إنَّ مناقشة الغايات ليست من اختصاصه!

إذا وضعنا أنفسنا أمام العمل الماديِّ، سوف نصطدم بمشكلة الحالات المُسْتَعْجَلة، في ظروف معينة، أيتوجب علينا رفع الأسعار أو زيادة الأجور؟

- هل النظام الرئاسيُّ أفضل من البرلمانيِّ أم العكس؟
- في حالة صراع خارجي، أيتوجَّب علينا اتِّخاذ موقف متصلب أم موقف متساهل؟

على الطرفين اللذين يتعارضان في الإجابة على هذه الأسئلة أن يقدِّما [كلٌّ حسب مصادره الفكرية] الحجج القائمة على التحليل النقديِّ لموقفه. ومع هذا فهذه الحجج تظلُّ أفكاراً، والقرارات كذلك... وإلاَّ لِمَ التفنيد والدحض، والخلاف، والاحتجاج والمنافسات؟

هنا لا نناقش نظرية مربع وتر المثلث في [الزاوية القائمة] ولا أحد القوانين الفيزيائية: تلك مواضيع لا علاقة لها بالفكر أو الأفكار!!

السياسة والعلم

لأنَّ السياسة قرار، ممَّا يعني أحياناً العمل على تعطيل قرار، فهي ليست مسألة معرفة نظرية خالصة.

لقد حاولت نظريات كثيرة عبر العصور تحويل النشاط السياسيّ إلى صيرورة علمية مع العلم أنَّ مؤسِّسي الفكر السياسيِّ لم يكونوا على وفاق حول طبيعة هذا العلم.

في كتابه «الجمهورية» كان «أفلاطون» يحلم بجعل السياسة جدلية قائمة على معرفة «الكائن» والموضوع القابل للفهم ممَّا يساعد [الملك ـ الفيلسوف] على الحكم حسب نموذج «الأفكار»، وهي نظرية «أفلاطون» الشهيرة.

في القرنين السابع والثامن عشر ساد اعتقاد أنَّ «العقد الاجتماعيَّ» فكرة أكيدة شبيهة بمبادئ الرياضيات، ويمكن استنتاج علمياً قواعد العمل السياسي[1] منه!

«سان سيمون» هو الآخر اقترح تأسيس هذه السياسة العلمية حول ملاحظة الأحداث الاجتماعية وخلق علم سياسي «وضعي» لا مجرَّد حدس وتخمين:

- «حتَّى الآن لم يتدخَّل منهج علم الملاحظات في المسائل السياسية، إنَّ كلَّ واحد له طريقته في رؤية الأشياء والحكم، من هنا نجد أنَّه ليس هناك من دقَّة في إيجاد الحلول أو عمومية في النتائج، لقد حان الوقت لوقف طفولة العلم هذه[2]».

في أيامنا هذه، يحرِّك هذا الطموح بعض منظري العلم السياسيِّ والفلسفة التكنوقراطية، ويرى علماء اجتماع، وأخصائيون في علم النفس الاجتماعيِّ[3] مثلاً في

---

[1] يقترح «كورتيوس» في كتابه «إغراءات الحرب والسلام» وضع علم الرياضيات في قواعد السياسة.

[2] «سان سيمون»: حول إعادة تنظيم المجتمع الأوربي، أعمال «سان سيمون» والطفل. الباب الخامس عشر. صفحة 183.

Saint-Simon, «De la réorganisation de la sociétéeuropéenn» dans Oeuvres de Saint- Simon et d'Enfantin, t. XV, p. 183»

[3] نجد مثل هذه الاقتراحات في مقالة «مالريو» بعنوان: «أعلينا دراسة العلوم الإنسانية» الصادرة في مجلة الثقافة الوطنية الفرنسية.

العلوم الإنسانية وسيلة لحلِّ مشاكل المؤسَّسات السياسية والاجتماعية، وضماناً يحمي الحضارة من تدهورها وانهيارها.

إنَّ «بيرنهام» بدوره يرى أنَّ الجماهير ليست على مستوى التطوُّر العلميِّ، وبالتالي فمن «المنطقيِّ» أن لا تدرك هذه الجماهير مفهوم العلم بشكله الصحيح، ولكن الطبقة المختارة تستطيع إدراك هذا المفهوم[1].

إنَّ استحالة تأسيس السياسة كعلم لا يشكِّل عقبة بالنسبة للمعرفة النظرية لها، أو لتطوُّر العلم السياسيِّ، فالخطأ يكمن باستنتاج وجود السياسة في العلم كما هي، بمعنى تكوُّن علم للديانات يحوِّل الدين إلى معرفة علمية.

لا شيء يمنع رجل السياسة من الاستفادة من آراء الأخصائيين أو المشاورات والمداولات حول المسائل السياسية، أو الأخذ بين الاعتبار بقرارات العلوم بما يتعلَّق والسياسة، والاهتمام بوجهات نظر علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد، والنظر بجديَّة إلى هذه المعطيات جميعاً، ولكنَّ القرار النهائيَّ سوف لن يكون علمياً أبداً، إنَّه قرار سياسي بحت قائم على مفهوم خالد للسياسة نفسها.

في أيامنا هذه أصبح للعلم قيمة كبرى رئيسية بحيث أنَّ رئيس دولة مثلاً يرتكب خطأً جسيماً بالتغاضي عن هذه القيمة في اتِّخاذه القرار السياسيِّ، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ رئيساً كهذا، لاهتمامه بالعلم، يكون رئيساً ناجحاً بالضرورة، هناك فصل لا يمكن تجاوزه بين المعرفة والإرادة، بين النظرية والتطبيق: مع العلم أنَّه من وجهة نظر أخرى على القادة أن يمتلكوا الذكاء الكافي لتطبيق ما تملي عليهم إرادتهم في البحث النظريِّ. إنَّ ما يحرِّك القرار لا علاقة له مع النتيجة السببية، وإنَّ ما هو غير منطقي الاعتقاد كون مجموعة من العلماء تهتمُّ بالمسائل العامَّة تصبح السياسة أكثر علمية وفاعلية وصحَّة.

قد لا يختلف كثيراً الجوُّ العامُّ لمجلس نوَّاب مكوَّن من علماء لا معين عن مجموعة تمثِّل اختصاصات مختلفة، بل أنَّ هذه المجموعة قد تتفهَّم المسائل العملية والماديَّة أكثر من مجلس النواب العلمي[2].

---

[1] «بيرنهام»: الميكافيلليون ـ باريس 1949 ـ صفحة 280 ـ 291.
Burnham, Les Machiaveliens, paris, 1949, p. 280 – 291.

[2] قد يكون من الملائم هنا استحضار قول «نيتشه» بهذا الصدد:
ـ «أمَّا العلماء الذين يريدون أن يصبحوا رجال سياسة، فهم اتَّخذوا دوراً هزلياً بادعائهم المعرفة الصحيحة للسياسة».

إنَّ صلة المعرفة بالسلطة على شكل الفيلسوف ـ الملك والعَالِم ـ الملك هو إحدى مواضيع الأساطير الثقافية، فهمٌّ «عقلنة» النشاط السياسيِّ بالقدر الأكبر هو أمر مشروع بحدٍّ ذاته رغم أنَّ العمل من خلال الضرورة يجد دائماً الوسائل في استخدامه لـلا عقلانية. مع هذا فليس أكيداً أنَّ الوسيلة الأكثر منطقية وحكمة تتضمَّن الاعتماد على الأخصائيين فقط.

لا تستطيع المنظمات العلمية المساهمة فقط في تنظيم المجتمع الممزَّق والمضطرب بسبب التنافس والمصالح واختلاف الأفكار، بل عليها القيام بهذه المهمة النبيلة.

بقي أن نعرف أنَّه إذا كان من الممكن أنَّ العلم قد يحلُّ محلَّ السلطة، فإنَّ إغراء وجاذبية المعرفة العلمية تكمن في حركة التحرُّر التي أعطت المثل الأسمى بالانفصال عن الّلاهوت والميتافيزيقيا: إنَّها حرَّة من الوصايا والحماية والخضوع ما عدا سلطة الوعيِّ، إذ خفضت إلى درجة الصفر مبدأ السلطة، وهي غريبة عن حالة استغلال الإنسان للإنسان وقهره، دون أن تسمع إلاَّ إلى صوت الضرورة العقلانية.

يمكن أن نتساءل حول مكاسب العلم في عملية التغيير والتحوُّل هذه، وحول إمكانية فقدانه لصفاته الأساسية؟

نستطيع أن نسأل أيضاً:

ـ من طبيعة العلم عدم اعترافه بسيادة أحد عليه، أفلا يخضع لهذه السيادة بتحوُّله إلى نشاط آخر؟

لا يتعلَّق الأمر بخفض قيمة العلم، بل بالاعتراف بوجود مجالات أخرى للنشاط البشريِّ [سياسية، اقتصادية، تعليمية] تعتمد على مبدأ السلطة، وتتطلَّب وجود قيادة، أو إدارة [مدير مشروع، مدرِّس.. الخ]. إنَّ إخضاع كلَّ المعاملات البشرية للعلم هي مخاطرة في جعلها تحت وصاية هذا العلم، بينما في الحقيقة أنَّ لدى المثقَّف اصطفاءً وإيثاراً سريَّاً في «الاستبداد التنويري».

لقد كان «نيتشه[1]» على حق حين رأى «الغطرسة العبثية للمعلِّم» وفي ادعاء العلم الذي يصنع القانون للسياسة، والثقافة، والفنِّ، والفلسفة!

---

[1] «نيتشه»: ما وراء الخير والشر.

علينا الذهاب الآن إلى عمق المسألة: إنَّ القدر الذي يهدف إلى تغيير النشاط البشريّ في مسيرة العلم يصطدم بعقبة لا يمكن تجاوزها، وهي عدم الانتقاص أو تبسيط، أو اختزال الجواهر!

فإذا كان ممكناً تحقيق هذه العملية فسوف يفقد العلم والسياسة معاً ميِّزاتهما الأساسية طالما أنَّهما يقومان في أساسهما على هذه الأوليَّات المتفردة.

هذا التشوُّش له جذور تمتدُّ إلى «الأحادية» التي تكدِّر مفهوم «التعدُّدية» وتضارب الغايات، فاعتناق فكرة كهذه تقصر السياسة في نهاية أمرها إلى مجرَّد نظرية للمعرفة.

في الواقع أنَّ السياسة قبل كلِّ شيء فعل، ممَّا يعني أنَّها قضية إرادة وفكرة، تتطوَّر هذه الخصوصية في العمل على عكس النماذج الأخرى على مستوى السلطة من أجل ضمان حماية الجماعة السياسية[1].

هي كحدث تطرح نفسها بالضرورة ذات فائدة عملية عكس المعرفة النظرية التي تعني بحثاً لا نهاية له، في النتيجة حتَّى لو أنَّها تستلهم بعض الأفكار من المعطيات العلمية فهي لا تنتفع بها، ولأنَّها تواجه الحالات الطارئة، فهي لا تستطيع أن تستسلم للتجارب أو أن تعتمد على مناهج في المحاولات والأخطاء التي لا قيمة للوقت عندها، يجب على السياسة أن تجد بالسرعة الممكنة حلاً، وأن يكون هذا الحلُّ ناجعاً، ليس الأمر أن تتأكَّد من فرضية، أو أن تتأخَّر حول بعض التفاصيل المهمَّة، أو ترك المسألة لمعالجتها في وقت آخر، ولكن ما أن يُحَدَّد الهدف، أو أن تطرح مشكلة ما حتَّى تبحث عن الوسائل التي تساعدها في الحصول على غايتها، وحلِّ المشكلة بطريقة ناجحة.

في هذه الحالة فقط تأخذ بالحسبان النتائج النظرية التي غالباً ما تكون مجزأة، وغير أكيدة في مقياس علم الاجتماع العلوم الإنسانية الأخرى.

إنَّ المعرفة العلمية الصرفة، الدقيقة والأكيدة بنفس الوقت، والتي نمتلكها عن طريق السياسة نادرة وجزئية، وهي لا تحيط سوى بحدود ضيقة للجغرافيا الانتخابية، والديموغرافيا، والدعاية، والعمل الذي يتعلَّق بعلم النفس، أي بالمسائل البعيدة عن مركز الفعل السياسي.

[1] لا أحد من الكتَّاب شرح ما هو خاص في هذه الفرضية أفضل من «سان اكسبيري» الذي قصد بلا شك جمهورية «أفلاطون» حين وضع مشهداً في مسرحيته «القلعة» يمثل الأبَّ والمفسِّرين المهندسين الذين جاؤوا لكي يعترضوا لدى الرئيس باسم الحقيقة والعلم ضدَّ قرارات السلطة.

لا يوجد هناك دراسة علمية حول أحد عناصر الفعل السياسيِّ أو حول العمل السياسيِّ في مجموعه، ولأنَّ العلم هو بحث لا ينتهي، وغير محدود فهو لا يحتوي على أي من التحاليل المنتهية كلياً أو الكاملة، والتي يستطيع رجل الدولة الاعتماد عليها.

ـ كيف يمكن له في هذه الحالة «التصرُّف علمياً» إذا كان لهذا التعبير من معنى؟

إذا كان هناك معرفة علمية، فلا يوجد عمل علمي، وفي جميع الأحوال لا يعني الحكم إثبات دليل لمعرفة، ولكنَّه يعني بالدرجة الأولى العمل سياسياً!

ولأنَّ السياسة مشاركة مستمرة، ورهان على المستقبل فعليها حدس هذا المستقبل، واتّخاذ القرار العمليِّ للوصول إلى غاية لم تُدْرَك بعد، بينما لا يوجد علم إلاَّ ما هو عليه، أخيراً إنَّ التعدُّدية، والصفة الّلا متوقعة للمشاكل السياسية، وكذلك البحث عن الحلول للحالات الطارئة لا تترك وقتاً للفراغ من أجل الفحص العلميِّ للمسائل العالقة، أو الصراعات التي توجب الحلول السريعة.

ـ ما العمل إن لم يعتمد رجل السياسة على حدسه، وفكره، وتجربته الإنسانية العامَّة؟

في هذا المعنى تكون السياسة فنَّاً، والأفكار تلعب دورها الكبير.

العلاقة بين السلطة والفكرة علاقة جوهرية، أي أنَّه لا وجود للواحدة دون الأخرى على مستوى السياسة!!

الحزب السياسي

قد يكون صحيحاً أنه هناك أفكار بعدد الرؤوس البشرية، وفي كلِّ الأحوال، كما رأينا، حيث توجد فكرة فهناك بالضرورة عدَّة أفكار معها، لا تهمُّ الأسباب الكامنة وراءها فهي مختلفة: مصالح متضاربة، رغبات متناقضة، اختلاف في تحليل موقف معيَّن، تنافس في الطموحات... الخ.

ولكون السياسة فعل اجتماعي، فمن الطبيعيِّ أن يجتمع أولئك الذين تتشابه أفكارهم، وأن يشكِّلوا مجموعة منظمة بشكل أو بآخر بهدف الوصول إلى السلطة من أجل تحقيق غاياتهم المشتركة، أو أن ينجح رجل بأن يجمع حوله، أو حول فكره أو هدفه الذي يمثِّله مناصرين له، بشكل عام لا يوجد ولم يوجد أبداً جماعة دون اختلاف في الآراء: هناك على الدوام انقسام وخلافات!

«روسو» الذي حاول بناء شعب متَّحد في الإرادة العامة «هندسياً» في «عقده الاجتماعيِّ» يعترف في كلّ مرَّة أنَّه يحلِّل المجتمع وحقيقة انقساماته ظاهرياً، كتب يقول في مقالته «الاقتصاد»:

- «كلُّ مجتمع مكوَّن من عدة مجتمعات صغيرة[1]».

تختلف طبيعة هذه الانقسامات حسب العصور والأزمنة:زمرة، ملَّة، منتدى، مجلس، أو أحزاب سياسية في نهاية الأمر.

هذه التجمُّعات يمكن أن تنتظم بطريقة تدوم فيها قليلاً أو كثيراً حسب قاعدتها النظرية التي تعتمد عليها، أو البرنامج الذي تطرحه، أو مصالحها المباشرة التي تدافع عنها.

يمكن إذن لهذه التجمُّعات أن ترتبط بنظرية تدَّعي بأنَّها عامَّة شاملة تحتوي على كلِّ الحلول المطلوبة للمجتمع، أو أن تسير وراء رجل يقودها إلى ما تصبو إليه من «أحلام».

---

[1] الموسوعة ـ الكتاب الخامس ـ ص338. Encyclopédie, t. V, p. 338.

ما نسميه في أيامنا هذه «حزب سياسي» هو أنّه: مظهر تاريخي ممكن التحقيق للانقسام الطبيعيِّ في الفكرة.

لا مكان هنا لسرد تاريخي لهذا النوع من التجمُّعات، يكفي وضعه في مكانه الخاصِّ به. إنَّ الحزب السياسيَّ الحديث هو نتيجة امتلاك الوعي بأهميَّة الفكرة والجماهير في الوصول إلى السلطة، أي أنَّ الحزب السياسيَّ هو الأداة الأكثر فاعلية على ما يبدو في السياق العامِّ للعقلانية المعاصرة.

ندرك أنَّ التجمُّعات الخاصَّة داخل المجموعة السياسية تتماشى مع النموذج الحضاريِّ وشكل الوحدة السياسية هذه، إذا كانت «تعدُّدية» الأفكار مرتبطة بالسياسة، فإنَّ طريقة تنظيمها واستثمارها تختلف من زمن لآخر، حين لا تكون العلاقة العامَّة منظَّمة سياسياً فإنَّ انقسام الأفكار يكون كذلك أيضاً، ويأخذ شكل ملل، وطوائف، وشعر، وتكتُّلات.. الخ.

أمَّا إذا كان نطاق «العامِّ» منظَّماً بشكل صحيح، فإنَّنا سنشهد ظهور تشكيلات، أو أحزاب سياسية بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة.

هكذا تعكس «بيروقراطية» الدولة الحديثة صورتها في الأحزاب، على شاكلة الهيكل السياسيِّ العامِّ الذي أخذ شكلاً مستقلاً، إنَّ الأحزاب تشكلَّت في تنظيم محكم له حياته الخاصَّة والمستقلَّة فهو يردِّد: «إنَّ الحزب يعتقد أنَّه.. إنَّ الحزب قرَّر أن..»!

وكما أنَّ الدولة الحديثة بسطت نفوذها على النطاقِ العامِّ كي تستأثر بالكفاءات الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، فإنَّ الأحزاب بدورها لم تعد تجمُّعاً سياسياً خالصاً، بل أصبحت تنظِّم التعاونيات وتبني المدارس الخاصَّة وتتحوَّل أحياناً إلى مكاتب للضمان الاجتماعيِّ. لقد أصبحت الأحزاب اليوم قوَّة سياسية وتشكيلات ثقافية، اقتصادية، وشبه عسكرية بنفس الوقت.

وعلى الرغم من مظهره التاريخيِّ الخاصِّ، فإنَّ الحزب السياسيَّ بطبيعته أحد الأشكال الممكنة للانقسام، والانتقام في فكرة في قلب المجموعة بنفس الطريقة التي تنظِّم فيها الروابط والجبهات والنوادي نفسها، بمعنى آخر إنَّ ما يميِّز هذه الأشكال من التشكيلات هي الخصوصية الاجتماعية والتاريخية.

ـ ما الفرق مثلاً بين العصبة، أو الزمرة والحزب؟

الأولى عبارة عن تجمُّع ذات استمرارية محدَّدة، تتَّجه مباشرة إلى شدَّة الحكم للاستيلاء عليه، فهي بشكل عام لا تقوم على نظرية، ولا تدَّعي تغيير أو إعادة تنظيم المجتمع في مجموعه.

بينما يأخذ الحزب السياسيُّ شكلاً آخر للتنظيمات، فهو يريد الاستيلاء على السلطة من أجل تحقيق أهداف كهذه، وفي الحالتين يظلُّ الادِّعاء واحداً: خدمة الصالح العامّ، الأولى [العصبة أو الزمرة] باسم القدرات الشخصية، والثاني [الحزب] باسم مفهومٍ فلسفي [الليبرالية ـ المسيحية ـ الاشتراكية].

عادة ما تكون الزمرة أو العصبة تجمُّعاً غير منظم لا يقوم بتجنيد وحشد عناصر معها، وهي تتكوَّن على الأغلب من نفس الطبقة الاجتماعية، وتستند في كثير أو قليل من أعمالها على السريَّة، بينما الحزب [ما عدا تنظيمات الأعيان والكوادر] يحاول حشد وتجييش المؤيِّدين والأنصار له على قدر ما يستطيع من جميع الأوساط الاجتماعية، ولهذا السبب فهو يتلاءم مع المجتمعات ذات التنظيم العقلانيِّ، القائم على المساواة.

بيد أنَّه مهما كانت هذه الفروق فإنَّ الغاية السياسية واحدة، وهي العمل على انتصار فكرة ما، وبالتالي إتاحة الفرصة للوصول إلى السلطة.

حين نعكس الصورة، نرى أنَّ كلَّ هذه الاعتبارات لا تساوي شيئاً عند «الحزب الواحد»!

في الحقيقة إنَّ تجانسه وتلاحمه، وكذلك حالة النظام الذي يسنده شكل ظاهري فقط، لا نتكلَّم منذ البدء عن الحزب الواحد إلاَّ إذا تسلَّق هذا النوع من التشكيلات سلَّم السلطة، ومنع الأحزاب الأخرى من ممارسة أنشطتها، هذا يعني انتصار فكرته أولاً، ولكن لا يعني جمود أو انتظام كلِّ الأفكار الأخرى في «وحدة الحزب الفكرية»: شكلياً ليس هناك سوى فكرة الحزب الواحد.. لا واقعياً.

في الحقيقة ليس هناك من حزب واحد يمكن له أن يجمع كلَّ المواطنين، بغض النظر من مؤيِّديه، تظلُّ هناك غالبية الجماهير التي لا تشارك الحزب فكرته الرسمية رغم عدم قدرتها على التعبير عن أفكارها.

لا تحظى فكرة الحزب الواحد أمام المجموع العامِّ للسكان سوى بالأقليَّة، ولهذا السبب لا يمكن الخلط ـ تنظيمياً بين إدارة الحزب والإدارة العامَّة.

في اللّحظة التي لا تستطيع فكرة الحزب التعبير عن نفسها خارج الحزب تتكفئ داخل هذا الحزب كي تُحْدِث انقسامات، وتشكّل تكتُّلات وزمراً، خاصّة وأنَّ الحزب الواحد هو الوسيلة الوحيدة للذين يطمحون إلى الوصول إلى المناصب السياسية.

إنَّ الصراعات التي تلت موت «ستالين» ما هي سوى مظاهر للتيّارات الفكرية المختلفة الموجودة من قبل، وتعبر عن انقسامات خفيَّة داخل الحزب المغلق.

من هنا تأتي النتيجة ذات الأهميَّة القصوى في تعريف الديموقراطية.

إذا كانت السياسة قائمة على فكرة ما، فإنَّ الانقسام والتنافس الفكريَّ يعود إلى السياسة نفسها، لا إلى نظام سياسي محدَّد فقط، أو إلى الديموقراطية التي طالما نصفها بنظام الأحزاب والفكرة.

هذا التعريف سطحي إن لم يكن قابلاً للنقاش:

إذا كان صحيحاً أنَّ الحزب السياسيَّ هو التعبير المعاصر عن الانقسام الطبيعيِّ للفكرة داخل السياسة، فهو لا يمكن أن يكون في عصرنا سوى المظهر الأصليِّ للظاهرة الملازمة لكلِّ سياسة.

في هذه الحالة، لا أفضلية للديموقراطية على تضادّ الأفكار، من الأدقِّ أن نقول إنَّ الديموقراطية الليبرالية هي النظام الذي يختار التعدُّدية والمؤسَّساتية في الأحزاب على عكس الديموقراطية «الجاكوبونية» التي تبحث عن سيادة «وحدة الآراء»، وعلى عكس الأنظمة الأخرى التي تجهد نفسها بتحديد تشتُّت وتوزُّع الأفكار، أمَّا في حالة ديكتاتورية الحزب الواحد فلا وجود لمعارضة فكرية أبداً!

ومع هذا، وعلى الرغم من جميع الذرائع يستمرُّ تضارب الأفكار وتنافسها في زعزعة أركان السلطة، وهي لعدم وجود نظام منفتح على نفسه تلجأ إلى العمل في الظلِّ بسرية وحذر على طريقة الزمر والعصابات!

لنعد إلى المشكلة الأساسية: وهي تحديد معنى التعدُّدية وانقسام الأفكار [مهما كان شكله الماديُّ: جبهة، نوادي، زمر، أحزاب] في البنية العامَّة للسياسة.

كلُّ هذه التشكيلات عبارة عن تجمُّعات ذات صفات خاصَّة، ولكنَّها ذات ميول عامَّة أيضاً، في هذا المعنى تبدو الفكرة كعنصر مكوِّن للجدلية القائمة بين [الخاصِّ والعامِّ].

الحزب السياسيُّ «آلة» أو «أداة» تقوم على الفكرة، وهي تصنِّع الفكرة وتحاول حشد عدد كبير من الأفراد للضغط على السلطة، أو القفز عليها[1].

هكذا يبدو الحزب السياسيُّ سمة للوحدة بين الأفراد و«الدولة»، فهو بالنسبة «للعامِّ» الذي لا يقبل التجزئة إرادة خاصَّة، أمَّا بالنسبة للأفراد فهو إرادة عامَّة، كامنة!

هذه الجدلية هي مثال حي على ما تقدَّم، إنَّ الحزب كتجمُّع خاص ذي إرادة خاصَّة قلق على حياته، وعلى تطوُّره ونموِّه، فهو يحاول أن يصبح أكثر قوَّة بالطريقة الممكنة وذلك بتنظيمه داخلياً على غرار شكل الدولة، ويبذل جهداً كبيراً من أجل توحيد الآراء في وسطه الحزبيِّ، وأن يظلَّ متَّحداً ضدَّ الانقسامات والبدع والمخالفات والطموح الذي لا يقبل الانتظار.

لا يهدف الحزب، وهذا من طبيعة الأشياء، إلى أن يظلَّ حزباً، ولكنَّه يهدف إلى المشاركة في الحكم في اللَّحظة المناسبة، أو أن يصبح هو السيِّد الكامل القوَّة والصلاحية، ذلك لأنَّ الإرادة لا تعتبر نفسها مكتفية أبداً بما تحصل عليه من سلطة.

إنَّ الحزب الذي يمتنع عن استلام السلطة يتوقَّف بسرعة عن كونه تنظيماً سياسياً، لأنَّه سرعان ما يفقد مناصريه. إنَّ الرأي العامَّ عنصر أساسي في المعادلة الصعبة تلك.

في مشاركته للسلطة، ومراقبتها، يأخذ الحزب على عاتقه قدر «الدولة» ولكنَّه يحاول أيضاً استغلال هذا الوضع من أجل توسيع صلاحياته وتقوية أو إضعاف الأحزاب الأخرى والأفكار المنافسة له، فالأمر بالنسبة للحزب إذن هو خدمة الصالح العامِّ، وصالحه الخاصِّ في آن واحد. هو لا يستطيع أن يتطابق كلياً مع «العامِّ» ولا يستطيع التنكُّر لأهدافه الخاصَّة.

تأخذ هذه الجدلية [العامّ والخاصّ] على الأغلب شكل الصراع الدائم بين الفكرة والقوَّة، أي بين الحقيقة ونقاء النظرية التي هي في أساس تكوُّن الحزب،

[1] لقد بيَّن «ليفي» في مقالة شهيرة آنذاك بعنوان «الأحزاب والديموقراطية» المنشورة في مجلة «العقد الاجتماعي» عام [1959] أنَّ المفهوم «الجاكوبينيَّ» للديموقراطية يتنافى مع وجود الأحزاب.

وعلى ضوء أعمال «ر. ميشيل» و«م. ديفرجيه» فقد اكتشف أيضاً في كتابه «الأحزاب السياسية» صفحة [462 ـ 468] أنَّ وجود الأحزاب لم يتولَّد عن مفهوم الديموقراطية، خاصَّة وأنَّ «تنظيم الأحزاب السياسية لا يتطابق بالضرورة مع الديموقراطية الأرثوذكسية»، وأنَّ ثورتها تزيد من الاختلاف بالنسبة للنظام الديموقراطي.

والتي كانت تلهم برنامجه من جهة وبين سحر وجاذبية القوَّة القادرة على نشر بل فرض النظرية، ولكن بكلِّ ما ستحمله من تشوُّهات وتحريف يخدم اليد التي تمسك بهذه القوَّة.

أحياناً يتساهل القادة والمسؤولون في الحزب [وهذا ما يحدث عادة في الأحزاب الاشتراكية] مع النظرية والبرنامج الذي يطرحونه، وأحياناً يغامرون بهذه القوَّة الجديدة والهشة من أجل انتصار أفكارهم، على أمل تثبيت وتوطيد السلطة [تكتيك تبنَّاه عادة قادة الأحزاب الثورية]، وأحياناً يتساهلون مع السلطة بهدف «تسرُّب» أفكارهم بين عامَّة الشعب وفي مختلف الطبقات الاجتماعية [وهذا المنهج الذي استخدمته الأحزاب الجمهورية في فرنسا بعد عام 1870].

مهما كانت نوعية التكتيك المستخدمة فإنَّ الفكرة التي تجد جذورها في مفهوم «الخاصِّ» هي التي توجِّه وتنعش «العامَّ»و«القوَّة» التي تسندها.

إن «العامَّ» لا فكرة لديه، بل هو دور الأحزاب، والتشكيلات، بتقسيمه وتجزئته إلى مفاهيم عدَّة.

تساعدنا هذه الشروح بإلقاء الضوء على مسألة فرعية:

ـ هل الأحزاب أو التشكيلات الأخرى من هذا النوع ضارَّة أم نافعة للمجتمع؟

لقد أدانها «أفلاطون» لأنَّه اعتبرها سبباً للانقسام والفوضى، بينما أخذ «هوبز» وجهة النظر هذه ولكن بشكل أقوى:

ـ على السيادة [شخص وحيد أو مجلس عام] أن «تُخْرِسَ» الأفكار الخاصَّة لأنَّ كلامها المؤثِّر والبليغ يصبح مصدراً للتمرُّد والعصيان والاضطرابات الداخلية، وبدلاً من أن يقوم هذا الكلام بالتعليم والأحكام الواعية يبحث فقط عن انتصاره عن طريق الإقناع دون النظر إلى الحقيقة أو العدالة، كما يقوم أيضاً بوضع قائمة من الأفكار المغرية والمحرِّضة كي يعطي لصاحب السيادة وحده الحقَّ بتعريف الخير والشر.

لقد تبنَّى «روسو» هذا الموقف المشابه، ولكن ببرهان آخر: إنَّ تجانس العامِّ وتلاحمه يفترض وحدة الآراء والمواقف [هذه فرضية اعتمدها فيما بعد أكثريَّة الثوريين. ولكن تحت حكم الإداريين]، بينما ناهضت الماركسية ـ اللينينية الأحزاب كعناصر للأيديولوجية أو الاغتراب تحت ذريعة أنَّها تواصل انقسام الخاصّ عن العامّ [الأحزاب الشيوعية مستثناة من هذه القاعدة]!

يكمن العداء للأحزاب في فكرة شهيرة لا تحتاج في كثير من الأحيان إلى تبرير[1].

نلاحظ أنَّ تكاثر الأحزاب ينمو في الأنظمة الضعيفة، مع هذا نرى أنَّه إذا كانت السياسة مسألة فكرة بالمعنى الذي أشرنا إليه، فانقسام الأفكار ودستور الحزب والتشكيلات الأخرى من هذا النوع ظاهرة طبيعية لا يمكن تجاوزها. كلُّ المسألة تتعلّق بمعرفة إذا كان تلاحم العامِّ يشكو ويعاني من هذه الظواهر.

دون الفكرة ما «العامُّ» سوى جثة بلا حياة، وهو ما لاحظه «ميكافيللي» بنفاذ بصيرة فائقة حين كتب في فصل سمَّاه: «قيمة الأحزاب في الجمهورية»:

- بين كثير من الانقسام التي تهزُّ «الدول الجمهورية» ما هو ضار وما هو نافع.

الضار هو ما «يبتكر» التشكيلات والأحزاب، بينما يظلُّ الثاني حيَّاً دون أن يأخذ هذه الصفة الضارَّة.

لا يستطيع مؤسِّس الجمهورية أن يلغي التنافس، ولكنَّه على الأقل يجب أن يمنع هذا التنافس من أن يتحوَّل إلى عصبة أو زمرة[2]

هناك الخوف من الحرب الأهليَّة بطبيعة الأمر. ولكنَّ هذه الحرب لا يمكن أن تشتعل سوى في نظام مؤسَّس بشكل سيء، ضعيف، أو أنَّ الشرعية لم تحترم فيه من قِبَل المواطنين!

إذا كان النطاق العامُّ مكوَّن بشكل حقيقي، أي أنَّه مدَّعم بالاحترام والهيبة، فإنَّ تنافس الأفكار، وصراع الأحزاب يساهم في تقوية الدولة، إن الأفكار الضارَّة بشكل أساسي تأتي إمَّا من الحذر من هذه الأفكار، أو من مفهوم «العامِّ» كدليل على عصر ذهبي، بينما نرى أنَّ حياة النطاق «العامِّ» مثل كلِّ حياة مصنَّعة من التنافس والخلافات، وإذا ما اعتبرنا أنَّ الحريَّة نفسها لا توجد إلاَّ عبر هذه المزاحمات، فالعالم المتماثل هو عالم محدَّد!

إنَّ نطاق «العامِّ» بلا عداوة أو عصيان يشبه إلى حد بعيد صحراء مترامية الأطراف لا شكل لها.

---

[1] «توكوفيل» يعيب على الأحزاب أنَّها تشكِّل داخل البلد الواحد «بلداناً مختلفة» ويرى فيها شرَّاً يلتصق بالحكومات الحرَّة. كتابه: حول الديموقراطيَة في أمريكا ـ الجزء الثاني ـ الفصل الثاني ـ صفحة 277.

[2] «ميكافيللي»: تاريخ فلورنسا ـ الكتاب السابع ـ صفحة 12888.

Machiavel, Histoires Florentines, liv. VII, chap. I, edit, de la Pléiade, p. 1288.

هنـاك اسـتخدام صـحيح للحريَّـة والفكـرة، ولكنَّهمـا لا يـسمحان لنـا بإصـدار تعاليمهما مسبقاً، هناك نظرية للحريَّة، ولكـنَّ جميـع نظريـات الحريَّة هـذه تقودنـا إلى ضدِّها!!

إنَّ الأحـزاب الـسياسية والتـشكيلات الأخـرى عبـارة عـن أمثلـة خاصَّـة نموذجيـة لجدلية [الخاصِّ والعامِّ]، نستطيع أن نؤكِّد هذه الجدلية على جميع المظاهر السياسية للأفكار، والتي تشبه حالة الاقتراع، والفكرة العامَّة.

الشعب

نهتمُّ في المقام الأول هنا بمفهوم الشعب لانبثاق مفهوم «العامِّ» اشتقاقياً عنه.

لسوء الحظِّ استخدمت هذه العبارة بمعان مختلفة بحيث أصبح من المستحيل إيجاد معنى مشارك لها، ولهذا السبب لم يقدِّم مستخدموها نقداً تحليلاً يلمُّ بها. نرى عدم جدوى هذه العبارة واستخدامها في المسلَّمات التي تدعو إلى الشكِّ إذا ما نظرنا إلى المثال المحدَّد للديمقراطية الشعبية التي تردِّد: «نظام الشعب»!

ولكن كما لاحظ «أ. كونت» هذه الكلمة مع أخريات غيرها مثل العدالة، البشرية، النظام، والتي تتشابه استخداماتها ليست إشارة لقحط اللُّغة وجدبها، ولكنَّها محاولة لفهمها في غموضها وإبهامها.

نستطيع أن نميِّز بين معان ثلاثة أساسية لمفهوم الشعب:

- [عرقي نفساني - اجتماعي، سياسي].

الشعب: هو جماعة تدلُّ على وحدة بشرية ما، ولكن:

ما هي هذه الوحدة بالمعنى العرقيِّ للكلمة؟

هي جماعة عرقية لغوية بنفس الوقت تتشبَّث بخصوصيتها الوجودية وتقاليدها وروحها الخاصَّة رغم كلِّ تغيُّرات واضطرابات التاريخ.

ومع وجود الشعب يكون قبلاً في أصل «الدولة» فإنَّ هذه العبارة لا معنى سياسي لها بالضرورة في قبولها العرقيِّ. إنها تشير فقط إلى الوحدة السياسية «الموجودة فعلاً».

في الوقت الذي انقسمت فيه «بولونيا» ظلَّ «البولونيون» يشكِّلون شعباً واحداً، كما نتكلَّم أيضاً عن شعب «الباسك» التابع لدولتين مستقلَّتين والذي يشكِّل بدوره شعباً واحداً.

إنَّ دولة واحدة يمكن أن تتشكَّل من عدَّة شعوب كما في «الاتِّحاد السوفيِّتي»، وعلى العكس هناك شعب واحد يكوِّن مجموعة من الدول كما هو الحال في [ألمانيا،

النمسا]، كما أنّه هناك دول كما في «الولايات المتّحدة الأمريكية» لا تقوم على شعب بالمعنى العرقيّ للكلمة، إذن ليس وحده الوعيُ السياسيُّ الذي يلعب الدور الحاسم في هذه الحالة، ولكنّها المجموعة في وجودها عامّة.

نتجاوز الرؤية الرومانسية في تقديرنا لهذه الحالات كي نقف على أرضية الواقع بلا أوهام.

- أصحيح أنّ الشعب كان الشكل البدائيّ الذي بدأ فيه البشر حياتهم تاريخياً، أم هو العكس على حدّ قول «و. سنبجلر»:

- «كلُّ أحداث التاريخ العظيمة ليست من صنع الشعوب، بل تلك الأحداث هي التي صنعت هذه الشعوب[1]». إنّ أسئلة كهذه يمكن أن تكون موضوعاً لفلسفة التاريخ.

موضوعياً لم يعد هناك شعب يستمدُّ وحدته من الوعي لأصله البيولوجي، ذلك لأنه لا وجود لشعب استطاع الاحتفاظ بنقاء هذا الأصل، لا يجب النظر إلى الجماعة العرقية في معناها البيولوجي، بل التاريخيّ، أي بمعنى استمراريتها في وجودها العامّ الذي يطبع شعبها بخصوصية بالنسبة إلى الشعوب الأخرى.

يظلُّ الشعب شعباً طالما احتفظ بشعوره أنّه يشكّل «كلاً فردياً خاصّاً» أي أنّ وجود جزء من الشعب يعني وجود وطن، وأهمُّ من ذلك بالمعنى العرقيّ وجود اسم: [اليونانيون، الفرنسيون، الإنكليز، الألمان، البرتغاليون...] اسم يشير إلى هذا الشعب أو ذاك طالما أنّه لم يعد هناك وجود لعرقية صافية، إنّ الفرنسيين مثلاً ليسوا أحفاد الفرنسيين الآباء، ولكنّهم تشبّهوا بهم وأخذوا هذا الاسم عنهم.

في المعنيين الأخريين يفقد الشعب صفته الاسمية، ويعود بالمعنى البسيكولوجي - الاجتماعي جماعة غير محدّدة دون وحدة أو نظام!

تتشابه إذن عبارة الشعب مع الجمهور، أو التجمّعات.. إنّ غموض هذه المفردة يعود إلى شكلها البلاغيّ وذلك في استخدامها للانتقاص من قيمة الشعب أو تمجيده!

في المعنى الذي يهدف إلى الحطّ من قيمة الشعب نميّز فيه بين بشر واعيين، ومختارين اجتماعياً، وبين الطبقة الدنيا، والتي هي بلا خصوصية أو تفرّد. هكذا

(1) «سبنجلر»: انحدار الغرب، باريس 1948 - ص151.
1. O. Spengler, Le déclin de I'Occident, Paris, 1948, p. 151.

رفض «ميكافيللي» صفات الذكاء والبَصيْرة عند الشعب الذي سرعان ما يقع ضحية المكر والخداع اللذين يلبسان قناع الوعود الزائفة[1].

لقد رفض «مونتيسكيو» هو الآخر قدرة الشعب على إدارة نفسه وقيادتها لعدم امتلاكه الحكم الواعي، إنَّ «طبيعته» تتحرَّك من خلال العواطف المتأجِّجة، فهو إمَّا يتصرف بسرعة زائدة، أو ببطء يُفقِده القدرة على التحكُّم بمصيره، لقد قالها «توكفيل» بوضوح وصراحة بأنَّ الشعب:

- «يشعر أكثر ممَّا يعي»! ولقد لاحظ أنَّه في «أمريكا» كما في كلِّ مكان يتصرَّف الشعب من خلال دوافعه بشكل مفاجئ[2].

أخيراً يتطابق الشعب مع ما هو سوقي ودنيء تتحكَّم به نزواته وعواطفه الفظة! هذه النظرة السلبية الأولى.

في المقابل، في المعنى الذي ننظر فيه إلى الشعب بعين التقدير والإجلال، أي بالمعنى الأيديولوجيّ وخاصَّة بعد الثورة الفرنسية نكتشف أنَّ الشعب يحمل أمل البشرية، وهو المكان الذي توجد فيه البراءة والصفاء والحريَّة. مع هذا فلا حاجة بتحديد مفهومه وإلاَّ وقعنا في شباك الأحكام الأخلاقية والتقديرات التي لا طائل منها: «بابف» مثلاً وصفه من خلال «الأربع والعشرين مليون من البشر» وهو عدد سكان «فرنسا» آنذاك، واللائحة تطول إذا ما أردنا تقديم مختارات في وصف الشعب منذ الثورة الفرنسية، من المهمِّ هنا ملاحظة أنَّ «أصدقاء الشعب» أضافوا إلى مدحه وتمجيده بعض التأكيدات السلبية: «نعم، إنَّ الشعب ليس واعياً بشكل دائم، ولكنَّه لا يخطئ، بل يدفعونه إلى الخطأ»، هذا ما يشرحه «مارات» في حديثه عن روح الشعب وقدرة.

«بابف» يؤكِّد بدوره على أنَّ الشعب هو الكائن المُضْطَهد المقهور، والذي نريد له أن يظلَّ في مرحلة المراهقة على الدوام كي يسهل استغلاله، وكي لا يصل إلى سنِّ الرشد والوعي فيمتلك زمام أمره حينئذ، ومع هذا فالمستقبل يظلُّ للشعب مهما حاول لصوص الفكر والأيديولوجيات:

- «أَفِقْ أيُّها الشعب، الأمل ينتظرك»!

---

[1] «ميكافيللي» ـ مطارحات حول الكتاب الأول من الكتب العشرة ص 649.
Machiavel, Discourssur la Premiére decade. P649.

[2] «توكفيل» حول الديمقراطية في أمريكا صفحة 132 و349.
Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, edit. Médicis, t. 1, p. 132 et 349.

بهذه الكلمات خاطب «روبيسبيير» الشعب الفرنسيَّ بعد ثورته العظيمة، وتوجَّه بالإهانات إلى أولئك الذين يريدون أن يسلبوا الشعب قوَّته وحريَّته..

قبولنا لهذه العبارة سياسياً لا يزيدها وضوحاً باستخدامها العاديِّ، ومع هذا نستطيع تصنيف ثلاثة معان أساسية ومحدَّدة:

1 ـ في المقام الأول، وفي معنى قريب من السابق للشعب معنى سياسي سلبي: فهو «كتلة» غير واضحة المعالم لا تشارك في السلطة، أي أنَّه مجموع المواطنين الذين لا عمل وظيفي رسمي لهم وهم خارج الطبقة الاجتماعية التي تؤثِّر مباشرة بالسلطة.

إنَّ ثلث الدولة كان من الشعب عام [1789] على خلاف نظاميْ النبلاء والقساوسة.

في نفس المعنى الأيديولوجيّ الماركسيِّ يتطابق مفهوم الشعب مع «البروليتاريا» التي تشكِّل تحديداً السلبية في جدلية الماديَّة التاريخية.

2 ـ الشعب هو مجموع الرعايا التي تشكِّل المجموعة الجدلية للملكيَّة أو السيادة [ملك بلا شعب ليس ملكاً]، أو هي التي تمارس السيادة بنفسها، وفي هذه الحالة فسمِّي النظام «ديموقراطياً» أي حكم الشعب.

تأخذ العبارة إذن معنى إيجابياً، وهو الإرادة السياسية التي تنبع منها المؤسَّسات والقوانين وعناصر الدولة، وفي النهاية «الدولة» نفسها.

ولكنَّ الدولة هذه ليست عضواً على الإطلاق، لأنَّها لا تقوم بوظيفة، وليس لها كفاءة وظيفة: إنَّها «الكِبَر» السياسيُّ ومداه الأوسع الَّلا محدد!

لا يمكن للدولة أن تكون مُنَظَّمة لأنَّها تسمو وتعلو على كلِّ نظام بما فيه الدستور نفسه، أعي أنَّها لا تسمح للدساتير بالتحكُّم بها أو «حصرها» ضمن لائحة من البنود تحدِّد امتيازاتها وواجباتها، وحقوقها العامَّة.

إنَّ كلَّ تحديد يعني إعطاء دور للدولة، بينما الدولة في الحقيقة هي التي تقوم بإعطاء الأدوار والوظائف وتقسيمها، بنفس المعنى هناك بعض الدساتير [الدستور السويسريُّ مثلاً] الذي «يحدس» ضمنياً مبادرة الشعب من خلال طريقته في الاستفتاء والديمقراطية وطبيعته بالذات، ويعتبر أنَّ الشعب يمتلك دائماً المبادرة والقوَّة العليا والقرار النهائي.

أخيراً، تعني كلمة الشعب «الهيكل السياسيَّ في مجموعه» وهو يكوِّن الوحدة التي تتضمَّن علاقة [الحاكم بالمحكوم]، والمؤسَّسات الأخرى التي لا غنى للحياة السياسية المشتركة عنها.

بهذا المعنى ميَّز «هوبز» الشعب عن التجمُّعات التي لا نظام لها، وعرَّفه «كشخص عام» إنَّ الشعب، كما يقول هوبز هو:

- «بعض جسم، وبعض شخص يمكن أن نعزو إليه إرادة واحدة وفعلاً خاصاً به»!

في هذه الحالة لا يوجد شعب دون إرادة ذات سيادة خاصَّة بها، وهذه الإرادة بمثابة عنصر مكوِّن يصنع من الكثرة والتجمُّعات شعباً معيناً، لقد أصرَّ «هوبز»

دائماً على الوحدة التي لا تنفصم بين الشعب والسيادة، حيث لا وجود للواحدة دون الأخرى مهما كان شكل الدولة أو النظام.

ولأنَّ الشعب يتكوَّن بهذا الشكل نستطيع في هذه الحالة أن نتكلَّم عن حالة مدنيَّة، أو نطاق عام. إن فضل «هوبز» يتمثَّل في أنَّه الأول في الأزمنة الحديثة الذي أعطى مجدَّداً قوَّة مفهومية للشعب، تلك الكلمة التي كانت تستخدم بشكل عادي عند القدماء و«اليونان» و«الرومان».

عاد «روسو» بدوره إلى «هوبز» النظرية السياسية القديمة وأعطى معنى نهائياً لهذه المفردة «الشعب» التي تحدِّد بدورها مفهوم «العامِّ». إن الحضور الدائم للشعب في جميع الأنظمة سواء أكان حضوراً مباشراً، أو من خلال مجلس النوَّاب يضفي بُعْدَهُ كلَّه «للعامِّ» ممَا يؤكِّد وجوده.

هكذا نستطيع أن نفهم تناقض «هوبز» حين يطرح شعاره:

- «الملِك هو الشعب»!

إنَّه إذن «العامُّ» لا في فضيلته الجوهرية أو الشخصية، ولكنَّه كذلك لأنَّه يمثِّل الشعب، وإلَّا فهو لا يتعدَّى كونه شخصياً فحسب.

إنَّ فكرة «شعب» والتي قد تصبح حقيقة خاصَّة أو سريَّة هي عبارة عن تناقض في المعاني المسْتَخْدَمة، بهذا المعنى يمكننا أن نردِّد مع «شميث»:

- إن الشعب مفهوم لا وجود له سوى في النطاق العامِّ. أي أنَّه لا يظهر سوى في «العامِّ» وهو عمقه الحقيقيُّ. الشعب والعامُّ هما كل واحد: لا وجود للشعب دون «العامِّ» ولا للعامِّ دون الشعب.

ولأنَّ الفرد جزء من الشعب فهو ليس شخصاً مفرداً فحسب، بل هو كائن عام، أي أنَّه مواطن!

المواطن

نشوِّه كثيراً كلمة مواطن باستخدامنا لها في أيامنا هذه بسبب تحليلها الدارج في «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، ذلك لأنَّ محتوى العنوان والنصّ [المقدِّمة والمواد على السواء] تقود إلى الإبهام والغموض.

إنَّ الجمع بين الإنسان والمواطن يجعلنا نعتقد بأنَّ المفكرين لم يدركوا جيداً ضرورة التفريق بين [الخاصِّ والعامِّ]، ولم ينجحوا بصياغة هذا التفريق حيث أنَّ المواد التي تحدِّد الحقوق الإنسانية ببساطة مع الحقوق السياسية اختلطت بلا انتظام فيما بينها، إذ نجد مثلاً [المادة رقم 2] تضع بنفس المستوى المُلْكية والحقَّ الخاصَّ، والحقَّ العامَّ ومقاومة القهر والتسلُّط، منذ ذلك الحين نعرِّف المواطن من خلال حقوق الإنسان والعكس صحيح أيضاً.

يعود هذا الخلط في أساسه إلى الأيديولوجية الخاصَّة بالحقِّ الطبيعيِّ الذي ألهم إعلان حقوق الإنسان والمواطن، ومع هذا فالتفريق بين الإنسان والمواطن يشير إلى أنَّ غاية هذا الإعلان كانت مزدوجة:

فهو من جهة يحدِّد ويحمي نطاق الخاصِّ من خلال إعلان عام.

ومن جهة ثانية يعيِّن موقع المواطن ومكانه في «الدولة»! من وجهة النظر هذه يدعو التشوُّش الحاصل في أساس هذا الإعلان إلى البحث والولوج في عالم الثقافة والمعرفة.

ومع أنَّ هؤلاء المفكرين يخلطون بين الإنسان والمواطن، إلا أنَّهم يحاولون إيجاد حالة من التناغم والتناسق على قدر الإمكان، على الأقلِّ من حيث المبادئ لهذه «الثنائية»!

بالنسبة لهم على الإنسان أن يحلَّ التباين بين [الخاصِّ والعامِّ] بنفسه، وأن تنتظم الحريَّة في السلطة لا ضدَّها، حول هذه النقطة نجد [المادة رقم 12] صريحة تماماً:

ـ «ضمان حقوق الإنسان والمواطن يقتضي وجود قوَّة عامة»!

هكذا يقدِّم تحليل إعلان حقوق الإنسان والمواطن تحديداً جوهرياً لمفهوم المواطن الذي يتَّفق مع تحاليل كتَّاب آخرين اهتمُّوا بهذا المفهوم خصوصاً، لقد كتب «بودن» في تعريف المواطن بأنَّه:

ـ «أحد الرعايا الحقيقيين الذي يستمدُّ سيادته من الآخر[1]». إنَّ هذا التعريف يحيلنا إلى تعريف أكثر دقَّة ووضوح:

ـ«المواطن هو الذي يتمتَّع بالحريَّة العامة وحماية السلطة[2]».

هذان المفهومان للحريَّة والسلطة أساسيان، إذ ليس هناك من مواطن خارج «الدولة» أو خارج العلاقة العامَّة التي تنطوي على السلطة بالضرورة.

وليس هناك مواطن بلا حريَّة أيضاً، أو حقوق مدنية، إذ أنَّه دون حريَّة لا وجود للحقوق أبداً. هذا لا يعني أنَّ «المواطنة» تستبعد العصيان والتمرُّد، إنَّ كلمة «لويس الرابع عشر» الشهيرة التي خاطب فيها «البرلمان» في حالة قرار مَلَكي غير عادل هي كلمة للتاريخ على مداه:

ـ «العصيان تحت طائلة العصيان»!

هذا يعني أنَّ هيكل الدولة في القيام بوظيفته يجب أن يتعارض مع السلطة بقرار عشوائي وإلَّا وقع في عصيان أكبر من عصيان السلطة نفسها باتِّخاذها هذا القرار.

إنَّ ما تستبعده «المواطنة» هو العصيان الناجم عن أسباب شخصية، مثل قضايا الضمير الخاصَّة بالفرد، بمعنى أنَّ كلَّ واحد يمكن له أن ينظر إلى القوانين والواجبات كما يحلو له، وحسب مفاهيمه الخاصَّة حول الأخلاق. أنْ يكون الفرد مواطناً يعني استسلامه وخضوعه إلى جميع الأعباء المشتركة بما فيها الخدمة الإلزامية مثلاً، والتي قد تقود إلى المشاركة في الحرب، حتَّى لو كانت هذه الحرب ضدَّ قناعاته الخاصَّة!

تعني «المواطنة» كذلك احترام سياسة الحكومة التي قد يستهجنها المواطن نفسه، والتخلِّي عن العنف كوسيلة من وسائل المعارضة مهما كانت قناعة المواطن الخاصَّة لا يمكن تبرير العصيان المدنيَّ إلاَّ في حالة أن تكون السلطة عاجزة عن

---

[1] «بودن»: الكتب الستة للجمهورية ـ الكتاب الأول، الفصل الخامس، الصفحة 70.

[2] «بودن» المنهج في تسهيل معرفة التاريخ.

1- J.Bodin, Les six livres de la République, premier livre, chap. V. p. 70.

2 - J. Bodin, «Méthode pour faciliter la connaissancedel'histoire».

ضمان حماية المواطنين، أو أنَّها تلغي العنصر الرئيسيَّ وجدلية مفهوم السلطة ألا وهي الحريَّة.

لسوء الحظّ وحسب المعايير الموضوعية، من الصعوبة بمكان تقييم الحالة التي تعجز فيها السلطة عن القيام بمهمَّة حماية المواطنين وحفظ الحريَّة. إنَّ الحريّة الكبرى قد تكون في بعض الأحيان عدوَّة الحريَّة!

في السياسة هناك العنف على الدوام، وقد يحدث أنَّ حزباً ما أو جماعة تثير هذا لكي تعطي لنفسها الحقَّ والسبب بمناهضة السلطة «العاجزة» عن حماية النظام، فالعنف هو في قلب السياسة دون أن يتعلَّق بمفهوم المواطن. لهذا السبب لا نستطيع أن نستنتج وجود الظلم، وهي مسألة كان «أرسطو» قد تطرَّق لها في بحثه حول السلطة:

ـ «إذا لم يكن الإنسان مواطناً بحق فهو ليس مواطناً أبداً، بهذا تكون عبارتا الظلم والمزيَّف بنفس المعنى».

ولكن طالما أنَّنا نرى السلطة بيد أناس غير عادلين من جهة، ومن جهة أخرى يكون تعريف المواطن تبعاً لوظيفة حكومية [لأنَّه كما قلنا سابقاً إنَّ من يشارك في عمل كهذا يعتبر مواطناً]، إذن في هذه الشروط من الواضح أنْ نقول عن هؤلاء الذين لا يقومون بأعمالهم على الوجه الصحيح إنَّهم مواطنون أيضاً.

هذه الشروح تقودنا إلى عنصر آخر رئيسي من حيث المفهوم وهي فكرة المواطن التي طرحها «أرسطو» بكلٍّ وضوح.

لقد اتَّخذ «أرسطو» موقفاً مغايراً لموقف «سقراط» الذي طابق بين الأخلاق والسياسة، حيث أصرَّ «أرسطو» على عدم التقاء فضيلة المواطن مع الإنسان العادي.

دون الدخول في تفاصيل حججه نشير فقط إلى الفكرة الأساسية:

ـ تتعلَّق المواطنة بنطاق العامِّ، وبهذا فهي مستقلَّة عن الصفات الشخصية الوظيفية والأخلاقية للفرد.

الإنسان مواطن لأنَّه يشارك بحياة المدنية بمساواة في الحقوق والخدمة، لا لأنَّه يتمتَّع بفضيلة، أو لأنَّه رجل شريف أكثر من غيره.

غني أو فقير، متديِّن أو ملحد، يمكن له أن يتمتَّع بالتساوي بحماية القانون، أي أنَّ عدم المساواة في هذه الصفات لا قيمة لها، إذ ليس هناك من «تراتبية» داخلية في مفهوم المواطن، بمعنى أنَّه ليس هناك مواطن أكثر «مواطنة» من الآخر: فالمواطنة لا تعرف سوى العدالة أمام القانون، وفي الفرص المتاحة نحو الوظائف السياسية.

كذلك عدم المساواة في الذكاء والإرادة تظلُّ خارج هذا المفهوم، إذ لا نطالب المواطن أن يكون صاحب ذوق، أو معرفة عميقة في الآداب، كما لا نطالب الملاّح بمعرفة عنوان قبطان السفينة، إنَّ معنى العدالة الأخلاقية في السلوكية الخاصَّة للفرد لا تصنع من الإنسان رئيس دولة، ولا مواطناً صالحاً. فالمواطنة تعود إلى جميع الذين يشاركون بالتساوي في العلاقة العامَّة، وحصراً في هذا المعنى تستمدُّ «المواطنة» وجودها.

ينتج عن «نسبية» المواطنة في دستور الدولة نتيجة مزدوجة: أولاً، وحسب نموذج الدستور الساري المفعول كلُّ سكّان المدنية أو جماعة سياسية لا يمتلكون الحقَّ باتخاذ صفة مواطن، إمَّا لاستبعادنا النساء والأطفال، أو لأنَّنا نجرِّد العبيد والأجانب من هذه الصفة، وما تبقّى من السكان فهم مواطنون بالتساوي، بلا تمييز فيما بينهم أو تفاوت في القيمة.

ثانياً، لا تعترف «المواطنة» بما سمَّاها «ريزونستيل»: بـ «قسمة التبعية[1]»، فإذا كان ممكناً وجود مواطن ضمن مجموعات بشرية مختلفة، فلا يمكن من حيث المبدأ وجوده سوى في مجموعة واحدة، وبلحظة واحدة أيضاً، أي أنَّنا لا نستطيع من وجهة نظر سياسية المشاركة في عدَة «سيادات» بنفس الوقت.

أن تكون أجنبياً يعني تحديداً: أنَّك تعيش في بلد أنت لست مواطناً فيه!

---

[1] «ريزونستيل»: مبدأ تخطى الحدود القومية ـ باريس ـ بيدون 1962.
I.F.Rosenstiel, Le principe de supranationalité, Paris, Pedone 1962.

السلطة والرأي

يمكن وصف السياسة بأنَّها فن عقلاني، ولكن ما قواعد هذا الفنِّ؟

هو واقع أنَّ كلَّ نشاط يعتمد الإرادة والفكرة [الثقافة مثلاً] يشترط تجربة عميقة يكون الفرد قد حصل عليها من خلال أحداث كثيرة عاشها، أو لاعتقاده بالحصول على هذه التجربة عبر التقاليد، وبهذا فغياب المعرفة الدقيقة أدَّى إلى أنَّ العلم السياسيَّ لم يحرز تقدُّماً كبيراً، ولم يقدِّم إرشادات وقواعد ذكية.

كان هناك على الدوام رجال أذكياء في كلِّ العصور، فالفطنة ليست حكراً على جيل بعينه، بيد أنَّ الأسلوب الأفضل نظرياً ليس من اختصاص الذي يفتقد إلى التجربة والمهارة والسلطة.

كلُّ العالم يعرف مثلاً أنَّ صفات رجل العلم والمعلِّم لا تلتقي بالضرورة، فخصوصية المعرفة والعبقرية التأمُّلية بعيدة عن أن تكون علامات فارقة دامغة لامتلاك الحسِّ السليم في إدارة الدولة، والقدرة على قيادة الرجال.

إنَّ رجلاً ذو ذكاء متواضع يتمتَّع بهذا الحسِّ السليم يتوصَّل دائماً إلى النتائج الأفضل أكثر من آخر ذي عقل جبَّار، ولكنَّه خال من المهارة والحذق. إنَّ الفرق الذي أشار إليه «مونتانيه» بين [الرأس المصنوع جيداً والآخر المليء] ما زال صالحاً إلى اليوم:

- إنَّ السلطة صفة من يتدبَّر ويعالج الأمور.. فنيَّاً!

كتب «شارل ديغول» في «حدِّ السيف» يقول:

- «إنَّ عصرنا قاس بالنسبة للسلطة، فالأخلاق في تدهور مستمر، والقوانين تضعف شيئاً فشيئاً[1]».

---

[1] «شارل ديغول»: حدُّ السيف ـ الطبعة الثانية ـ باريس 1944 ـ ص61.

1- Charles De Gaulle, Le fil de l'épée, 2e edit., Paris, 1944, p. 61.

هذا التشخيص صحيح تماماً: إنَّ أغلبية الأيديولوجيات الحديثة مثل أيديولوجيات عصر التنوير، والليبرالية، والاشتراكية، والنظرية التاريخية الثورية.. وغيرها، تحالفت في صف واحد ضدَّ السلطة، واعترضت على عدوانيتها.

«سان سيمون» اختصر جيداً الجوَّ العامَّ بقوله:

ـ «إنَّ الاتجاه السياسيّ للأغلبية العامَّة في المجتمع هو في حكمها بأفضل الوسائل الممكنة، أي أن تُحكم بأقلِّ ما يمكن من قِبلِ رجال أكثر قدرة على ضمان الهدوء والاستقرار السياسي[1]».

إن الشغل الشاغل للحزب مهما كان نوعه هو أن يعمل على استقرار السلطة التي كان ضدَّها من قبل، يبدو إذن أنَّ السلطة ظاهرة ملازمة للسياسة، لأنَّها إحدى شروط الحريَّة، ولكن:

ـ ما هي السلطة؟

قبل كل شيء علينا أن نميِّزها عن الأفكار المجاورة لها.

بحث «ديغول» موضوع السلطة في فصل خاص حول «سحر وتأثير» رجل السياسة، والذي قد يؤدِّي إلى الخلط بين الفكرتين!

إنَّ السلطة لا تعني السحر ولا التأثير، فهاتان الصفتان ليستا في عمق تشكُّلها. إنهما صفتان يتعلَّقان بالفرد الذي لا يرتبط بمعيار ولا وظيفة، بل هما «هبة لونية» ليس إلَّا!

في معنى ما كان لدى «ديغول» الحقُّ بملاحظته أنَّه يتوجَّب في الأوقات التي تتدهور بها حالة السلطة الشرعية التقليدية والمنظَّمة، ضمن مجتمع مضطرب ظهور «قائد» يتمتَّع بالهيبة يقود الجماعة إلى برِّ السلامة.

ولكنَّ السلطة السياسية الحقيقية مقيَّدة بوظيفة، فهي تتجاوز المسائل الفردية.

وكما أنَّ الأب يتمتَّع بسلطته ضمن العائلة، والمعلِّم في الصفّ، فإنَّ رجل السياسة والإداريَّ يقوم بنفس الدور في أعماله. إنَّ القيمة الشخصية للفرد مستقلَّة عن الوظيفة التي يشغلها، ولكنَّ السلطة ليست كذلك.

---

[1] «سان سيمون»: عقيدة الصناعيين ـ الكتاب الأول ـ المجموعة المختارة ـ بروكسل ـ ص70.
2- Saint – Simon, «Catéchisme des industriels», premier cahier, Oeuvres choisies, Bruxelles. P. 70.

لهذا فتحليل «ديغول» الذي يربط السلطة بالقيمة الفردية قابل للنقاش والأخذ والردّ، فهو ينكر الطبيعة الحقيقية لهذه الفكرة بتضحيتها من أجل إظهار سحر وتأثير الفرد.

لا يتطابق مفهوما السلطة والحكم، فالفرق بين السلطة وامتلاكها بيِّن ومعروف، ولكن هنا يجب أن ننتبه إلى نقطة هامّة:

إنَّ السلطة السياسية لارتباطها بوظيفة تستند على الشرعية فهي بيد النظام الفعليِّ الذي يملكها، وهو يعتمد على إجراءات استثنائية إن لم يحصل على اعتراف به كشرعية، إنه لا يملك السلطة عملياً، ولذا فهو قلق من قيامه بهذه الإجراءات الاستثنائية!

يمكن للنظام عند الحاجة أن يعتمد على الأغلبية الانتخابية الضرورية بحكم الظروف، أو على الهيبة الشخصية للقائد، ولكن مع هذا يظلُّ يشكو من نقص على مستوى السلطة لأنَّه لم يتوصَّل إلى فرض نفسه في وظيفته، إمَّا لأنَّه يتعرَّض لهجوم من زمرة اجتماعية ضدَّه، أو لأنَّه لم يلق آذاناً صاغية من الجهاز السياسيِّ والإداريِّ الذي يوقف نقل التوجيهات الإدارية، أو يعمل على تأخير نتائج المبادرات المتَّخذة.

لا يكفي إذن الحصول على القيادة لامتلاك السلطة، لأنَّ القيادة الفاعلة الوحيدة هي التي تفرض طاعتها باعتراف شرعي، لا لأنَّها حصلت على وسائل القهر والبطش ضدَّ مجتمعها!

هذه الفكرة التي تؤكّد على «الاعتراف» تجد موقعها في قلب مفهوم السلطة. فالعلاقة الطبيعية بين [القيادة والطاعة] هي الخشية التي تحوِّلها السلطة إلى وفاق، أي أنَّ الطاعة لم تعد خضوع للقوَّة، بل حالة تلاحم وتماسك لتحقيق السياسة التي يعتمدها رجل السلطة.

تعمل السلطة كذلك على تحويل الهيمنة والسيطرة المفروضة إلى قبول ورضا فكري بالهدف أو الفكرة التي تمثلها، كما أنَّها تشدُّ الآخرين إلى العمل بملء إرادتهم! من وجهة النظر هذه يصبح التعارض بين السلطة والحريَّة لاغياً، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ جميع أعضاء المجتمع هم على سوية واحدة في اجتماع آرائهم. إنَّ هذا لم يحدث في أيِّ مجتمع على الإطلاق!

تظلُّ علاقة [القيادة بالطاعة] بالنسبة للمعارضة في حدود الخشية لأنَّها تتبنَّى أفكاراً وأهدافاً أخرى، هي بنظرها ما تشكِّل حقيقة السلطة. مع هذا نلاحظ أنَّ

السلطة القائمة تُظْهر الكثير من اللين والمرونة أحياناً للقيادة، دون أن تتَّخذ موقفاً عدائياً ضدَّ الوعي النقديِّ مستفيدة بذلك من هذه المواقف لتدعيم سلطتها، لا يعود النظام في هذه الحالة تعبيراً عن قوَّة الحاكم، ولكنَّه يأخذ دوره في التطوُّر والصيرورة، ذلك لأنَّه في السلطة لا تتدخل فقط عوامل السحر والجاذبية وهيبة القائد، أو استمرارية وحزم من بيده القرار، ولكن أيضاً هناك عنصر «روحي» ملازم للهدف للغاية، للفكرة التي تقوده.

إنَّ الأمر ليس تفوُّقاً في الإمكانيات الجسدية فقط، ولكنَّه أيضاً في نفوذ وسطوة قيمة ما، كما نقول في أيامنا هذه!

إن كان الأمر كذلك، فمن الخطأ القول إنَّ السلطة تأتي من الأسفل. وحدها الشرعية التي تأتي من هناك، أمَّا السلطة فتأتي من الأعلى، أي من الثقة بها. لقد فهم «برودون» هذه الفكرة جيداً: فقاعدة السلطة ترتكز على «الإيمان[1]»! أن نقول إذن إنَّ نظاماً ما يملك السلطة فهذا يعني أنَّه يلاقي قبولاً من الشعب، أي من هيكله الدستوريِّ، أو التمثيليِّ [وهنا يجب ألا نخلط بين المعارضة السياسية ورفض السلطة العامَّة].

هناك ظاهرة مؤثِّرة تفلت من كلِّ أشكال القانون والقواعد التي يمكن تعريفها.

فإذا كان لا وجود للسلطة دون موافقة ورضا الشعب، فلا وجود لهذه السلطة أيضاً دون «حقيقة»، أي دون فكرة أو هدف حقيقي معترف به.

لكلِّ شرعية قاعدة تعتمد عليها، شيء حصل على حكم ما، وهذه الفكرة تنطبق أيضاً على كلِّ نظام، سواء أكان ديموقراطياً أو اشتراكياً أو برلمانياً أو رئاسياً، لهذا السبب لا يتقبَّل العلم مبادئ السلطة:

في اللَّحظة التي نتكلَّم فيها عن العلم كبحث غير محدود لا يمكن له أن يخضع لأحكام محدودة، أو أن يتوقَّف أو يتحدَّد في اعتقاد ما.

هناك بلا أدنى شك جانب لا عقلاني في السلطة، ولكنَّها تحاول إبعاده والخلاص منه من خلال احترام الأشكال [الشرعية هي إحداها]، ومن خلال تراتبية الوظائف، وبواسطة العقائد والمؤسَّسات والأخلاق.. الخ!

---

[1] يقول «برودون» في كتابه الآنف الذكر «مذكَّرات رجل ثوري»:
- «إن السلطة كالألوهية ليست مادَّة للمعرفة، أكرِّر ما أقول، إنَّها مادَّة للإيمان».

كلُّ هذا يشرح أنَّه من العبث الاعتقاد أنَّ ميكانيكية دستورية يمكن أن تحلَّ مكان السلطة! لا شيء يمكن أن يحلَّ محلها، ولكن في غيابها، أو تراكم أخطائها ليس هناك من اعتراضات على النظريات المناوئة لها[1].

يُشْرح دور الفكرة بوضوح في الفنِّ العمليِّ الذي هو السياسة بفضل فكرة الشيء في تلقيه الحكم، والملازم للسلطة. ربما هو نفس الأمر أمام الأحداث الطارئة، فالقرار السياسيُّ لا يحتمل التأخير أو التسويف [إلاَّ في الحالة التكتيكية] أو العودة إلى تفحُّص علمي للأسباب، عليه أن يعتمد فوراً المبادئ العملية والأفكار الجاهزة، بل الأحكام المُسْبَقة ولنقل بصراحة عليه أن يعتمد رؤيا «دوغمائية» للأشياء.

إنَّ الذكاء المقياسيَّ والتحليليَّ الفاعل في العلم ليس سوى أسلوب ضعيف في مجال العمل حيث يتوجَّب على رجل السياسة الاختيار بين عدَّة حلول ممكنة، وإظهار الحزم ونفاذ الفكر في موقع الحدث!

مع هذا لا تتعارض الفكرة الجاهزة مع التأمُّل والتفكير والانتباه والشكِّ، بل العكس! ولكن الفعل يتلاشى ويضمحل في حالة التردُّد المنهجة.

لا أحد يجهل أنَّ رجل العمل هو مفكِّر بدوره [لأنَّه بحاجة إلى تجربة طويلة وتأمُّل عميق في مختلف الزوايا قبل اتِّخاذه القرار. لقد كان الفضل «لديكارت» في فصله بين العمل والفكر ورفضه أن يعكس في السلوك الحياتيّ تردُّد الأحكام النظرية[2]، فالتساؤل حول كلِّ الأشياء، والنقد العامُّ يشكِّل رفضاً للعمل، وبالتالي رفضاً للتفكير، إذ لا نتشاور حول الفعل نفسه، بل حول ما يدور حوله.

إن الفصل الثالث من كتاب «ديكارت» بحوث حول المنهج مكرس للفكرة التي تخلط بين الفكر والعمل.

من الغرابة أنَّ كلَّ شارحي «ديكارت» لم يروا أنَّ فيلسوف الفكرة الواضحة طوَّر نظرية الإبهام، وأنَّ الفصل الثالث هذا يجب أن يُقرأ في المعنى الإيجابيِّ للإبهام لأنَّه ملازم بطبيعته للعمل!

---

[1] «كيزوت»: حول المؤامرات والعدالة السياسية، في دمج السياسات والتاريخ - باريس 1869 - ص140 - 141.
Guizot, «Des conspirations et de la justice politique», dans Mélanges politiques et historiques Paris, 1869, p. 140-141.

[2] «ديكارت»: بحوث حول المنهج - الفصل الثالث -
Descartes, Discours de la Méthode, troisiémepartie

ولكن أنْ تعمل، هذا يعني أن تعتمد على رأي، لا على فكرة واضحة. «وهكذا فإنَّ أحداث الحياة لا تقبل التأخير، تلك حقيقة أكيدة أنَّه إذا كان ليس بمقدورنا تحديد الآراء الأكثر صحَّة، علينا الأخذ بالأكثر معقولية[1]».

ليست «الديكارتيه» فلسفة النيَّة السيئة التي تبذل ما في وسعها لالتقاء العمل بالمثالية النظرية، والتي بدل أن تحلل [ظواهرياً] العمل في حقيقته تسهب في الكلام حول ما يجب فعله! إنَّ الاعتراف بالفصل بين العمل والفكر يعني الاعتراف بإمكانية تناقضهما، وأنَّ غاية الواحد منهما لا تنطبق مع غاية الأخرى.

حين نجد أنفسنا في مشكلة كمسافر في غابة ضيَّع طريقه مثلاً، عليه إلا يدور ويحوم حول الغابة، بل أن يأخذ اتِّجاهاً واحداً يسير نحوه، هنا نشير إلى المبدأ الثاني: «أن أكون أكثر حزماً وصرامة في أعمالي على قدر ما أستطيع، فلا أتبع الآراء المترددة والمتشكِّكة ما أن أتَّخذ قراري[2]».

في الواقع أنَّه من الصعب الإقرار بأنَّ الرأي لكونه ليس حقيقة قائمة على البرهان خال من العناصر الإيجابية أو الحقيقية:

هو ليس فارغاً سوى في عقول أولئك الذين لا يؤمنون بشيء! يقول «ديكارت»:

ـ إن موضوع الفكرة الغامضة وعمقها كينونة إيجابية، ومعرفة حتَّى للعاطفة بالذات[3].

لا تطرح المشاكل التي يجب على العمل حلَّها، على خلاف المعرفة إرادياً، بل تنبع من الحياة نفسها، من تطوُّر المجتمع في مسيرته التاريخية.

لا مجال لتأجيل الحلول إلى زمن آخر لتفحُّصها على روية من الفكر المتطفل، بل تحتاج هذه الحلول إلى صفاء ذهني مباشر، خليق بإدراك أهمِّيتها ونتائجها، وبالتالي بالسيطرة عليها. كلُّ فنّ السياسة يكمن في الشعور بالمسؤولية التي تجمع بشكل متناقض بين الانفعال والحماسة من أجل خدمة رأي [نظرية أو هدف] وبين النظرة الباردة للعين التي تعرف كيف تأخذ المسافة اللازمة كي تترك مجالاً لنضوج القرار في تأمُّل وخشوع[4].

---

(1) «ديكارت»: نفس المصدر.

(2) نفس المصدر.

(3) «ديكارت»: إجابات على الاعتراضات الأربعة.
Descartes, Réponses aux 4 objections.

(4) ماكس فيبر: السياسة والعالِم، ص177 ـ 171.

ليس من الضروري أن نحلل دور الرأيِّ بشكل شمولي، ولكنَّنا يمكن أن نطوِّر أشكال المواضيع المختلفة، فكلُّ نشاط سياسي له آراؤه التي تخدمه في تبرير أعماله وصداقاته وعداواته مع البلدان الأخرى.

يمكن أيضاً أن نبيِّن أنَّه لا يوجد هناك نظرية سياسية خارج نطاق النقاش والمجادلة، ربما يكون الرأي أيضاً أكثر تنوُّعاً من المصالح، ولكنَّه أيضاً أكثر جموحاً وحدَّة.

قد تتبنَّى رأياً يتناقض مع مصلحتنا، وقد يوجد إنسان يندفع بكلِّ قواه من خلال قناعة واعتقاد راسخ لا يتزعزع هو أكثر قوَّة من مجموعة تربطها مصلحة ما[1].

مهما تكن الزاوية التي ننظر منها إلى السياسة، نجد أنَّ الرأي يلعب دوراً حاسماً فيها، حتَّى حين نعتقد أننا نتصرَّف بشكل عقلاني، إنَّ الرأي يجرُّ وراءه مجموعة من الآراء إمَّا من خلال الموقف أو «الانتهازية» أو الطموح أو الرغبة في الوصول إلى النتائج المنطقية القصوى.

يبدو بوضوح بعد هذا التحليل أنَّ الرأي قاعدة للسياسة لأنَّها عمل وسلطة لا علم، إنَّ التلاحم بين العمل [أو الإرادة والرأي] ضيِّق للغاية، فالعمل يعني استخدام الوسائل المتاحة من أجل تحقيق غاية أو هدف كان الرأي قد طرحه من قبل.

نحن لا نريد الحقيقة، بل أنَّ كلَّ ما نستطيعه هو قبولها أو الخضوع لها، أي أنَّه في حالة كهذه يلجأ الجهد البشريُّ إلى المعارف المختلفة لتحقيق «الممكن» الذي نعتقد أنَّه مفيد، وعقلاني! ما نسميه التردُّد في الإرادة دليل على ما هو غير أكيد في الرأي، سواء على مستوى أهداف الاختيار أو على مستوى الثقة في المشروع!

---

[1] في لحظة غضبه من النقاشات المحتدمة للاشتراكيين الروس في المنفى أبدى أحد أعضاء المكتب الاشتراكيِّ العالميِّ دهشته واحتجاجه على «اكزلرود» الذي حمَّل «لينين» كلَّ مسؤولية الخلاف بقوله:
- «كيف يمكن لرجل واحد أن يكون قوياً وخطراً بهذه الصورة»؟ أجابه «اكزلرود»:
- «لأنَّه لا يوجد رجل واحد مثله منشغل بالثورة على امتداد الأربع والعشرين ساعة وأنَّه لا يفكر سوى بالثورة، في صحوه ونومه، في يقظته وحلمه.. لا شيء يشغله سوى الثورة بينما أنتم، حاولوا فقط تحريك دفة السفينة»!
- حوار في المؤتمر الاشتراكيِّ العالميِّ. كوبنهاغن، 1910 ـ كتاب: «لينين وتروتسكي» ـ باريس 1951 ـ ص135.

هنا إذ لا وجود للرأي لا وجود كذلك للإرادة أو الفعل، فالكائن البشريُّ يتصرَّف دون ثقة في كثير من الأحيان، ولكنَّه الرأي ما يقوده، وما يقدِّم هذه الثقة للإرادة.

في هذا المعنى يصبح النشاط السياسيُّ هو أيضاً «احتمالياً»، هكذا يكون «أرسطو» قد حسم المسألة بشكل نهائي! بقي أن نعرِّف دور الرأي كجدلية بين [الخاصِّ والعامِّ].

التصويت

في الحقيقة إنَّ مفهوم الانتخاب، والاقتراع لا يلقي الضوء بشكل واضح على الحقيقة التي نقصدها الآن في معرفة الاختيار المعدِّ من قِبَل الرأي.

نتكلَّم عن الانتخاب بشكل عام حين نريد تسمية الشخص أو الأشخاص الذين نعتقد أنَّهم جديرون بوظيفة معيَّنة، كما نتكلَّم عن التصويت حول اقتراح، أو قانون [استفتاء شعبي، أو في مجلس النُّواب].

لسوء الحظِّ ليس هناك من صيغة عامَّة تشمل مجموعة الإجراءات التي تستند على الاختيار السياسيِّ القائم على الرأي. مع هذا فالصيغة غنية في كلماتها المختلفة:

انتخاب، تصويت، اقتراع، استفتاء عام... الخ، ولسوء الحظِّ مرَّة ثانية لا تأخذ كلُّ كلمة معنى محدَّداً إلا من خلال السياق الذي تستخدم به.

إنَّ الفرق بين الانتخاب والتصويت مثلاً يتحدَّد من خلال الموضوع المختلف بينهما دون أن يأخذ بالاعتبار طبيعة الاختيار.

يمكن أن نقيم من خلال وجهة النظر هذه تمييزاً آخر بين الانتخاب بالإجماع والاختيار.

يقوم الانتخاب بالإجماع على مبدأ الموافقة أو الرفض، أي على التناوب، بينما يعتمد الثاني على مبدأ الأكثريَّة أو الأقليَّة، أي على الأفضليَّة.

هنا حيث وحدة الآراء شرط أساسي يظلُّ الاختيار بلا معنى، رغم أنَّه في أيامنا هذه، وفي بعض البلدان يستخدم هذا الإجراء كي يعطي الانطباع بوحدة الآراء.

من الخطأ إذن الاحتفاظ بمفهوم الاستفتاء العام للاستخدام القديم الوحيد الذي يفترض حضور حقيقي فعَّال لمجلس الشعب الذي يردد بصوت عال [بنعم أو لا]، إنَّ الاستفتاء الشعبيَّ هو تأقلم الانتخاب بالإجماع مع شروط الدولة الحديثة، إذا كان تناوب [الموافقة أو الرفض، النعم أو الّلا، مع أو ضدَّ] يتطابق مع الاستفتاء الشعبيِّ، فالاختيار على العكس من ذلك يفترض وجود لائحة إمكانيات، أي وجود تعدُّدية في

الاقتراحات أو الآراء التي يمكن أن يتبناها مختلف الناخبين، في حالة الاستفتاء يضطر هؤلاء الناخبون إلى قبول أو رفض اقتراح وحيد، بينما يستطيعون في «الاختيار»، تبنّي عدّة اقتراحات أو برامج تقدمها الأقليَّة، تلك البرامج التي لم تُرْفض [هي فقط حصلت على موافقة وتصديق الأقليَّة] إلاّ إذا كانت ضعيفة هزيلة.

إنَّ الأقليَّة مثلاً تمثِّل إيجابياً كلَّ الجماعة السياسية بنفس مرتبة الأكثريَّة!

هذا التمييز له قيمة نموذجية بشكل مثالي، عملياً ليس هناك سوى بعض الاقتراعات النادرة التي تمثّل الاختيار بحق، بينما الأكثريَّة منها شكل من أشكال الاستفتاء.

هكذا فإنَّ اقتراعاً برلمانياً [رغم أنَّ البرلمان نفسه قائم على الاختيار] هو ذو طبيعة استفتائية، طالما أنَّه يتبنَّى أو يرفض اقتراح قانون ما، أو يعطي الثقة أو يمنعها للحكومة.

إنَّ التعابير المألوفة والدارجة مثل: «أعطى صوته لفلان..» تشير بوضوح إلى استمرارية الاستفتاء في أغلبية الأنظمة الانتخابية، يجب إلا ننسى هذا الأمر في تحليلنا لقيمة التصويت!

لقد رأى «آلان» في هذه القيمة شكلاً من المراقبة، والمقاومة، ووسيلة لمحاسبة ممثلي الشعب، هذا المفهوم يتماشى مع «الاختيار» لا مع غالبية الأشكال الأخرى للانتخابات.

إن التصويت في حقيقته مجرَّد رأي، وتعبير إيجابي عن هذا الرأي، أما المراقبة فهي عديمة التأثير وبلا فائدة بشكل عام طالما أنَّها تقوم بمراقبة ما قد حدث وانتهى!

فيما يتعلّق بالسياسة، كلُّ إجراء من أجل الانتخاب أو التصويت يعني العودة إلى تقدير وتثمين فكر حول مسألة أو وظيفة لها علاقة بالمصلحة العامة، طالما أن كلَّ ناخب من المفترض أنَّه يملك حكماً صائباً وجدارة في الحكم.

هذه الفرضية تفتح مجالاً للنقد: إنَّ بعضَّ الأنظمة تحاول إقامة الانتخاب على أساس الثروة أو الذكاء أو الشرف الأخلاقيِّ أو الوظيفيِّ أو حتَّى على أساس عدد الأطفال!

هذا النقد لا طائل منه، لأنَّ «العام» بطبيعته يمثّل ما هو مشتركاً لكلِّ المجموعة دون تمييز، فلا يوجد هناك مقياس مطلق للذكاء أو الثروة أو الترف الأخلاقيّ ذاك!

هنا، كما في كلِّ مكان قد تخطئ المظاهر، فلا نستطيع التأكيد على أنَّ هذه

الصفات يمكن أن تلعب دورها كمقاييس حاسمة في معناها العامّ. في اللّحظة التي يوجد فيها عنصر إيجابي في جميع الآراء تقريباً لا يكون العدد هو الذي يغيّر طبيعة هذه الآراء. إنّ العدد يمكن أن يعطي للرأي قوّة غير قادرة على أن «تنهله من عمقه الخاصّ»، فشكل التصويت غير مهم في هذه الحالة، كما أنّ الرأي قد يكون مصيباً أو لا عقلانياً تبعاً للظروف والأحداث!

إنَّ الانتخاب والتصويت أحداث عامَّة طالما أنّها تشكل إحدى صفات المواطن، وتساهم في رسم صورة «للعامّ»! في الوقت نفسه هي أحداث تعبّر عن آراء شخصية. ولكن رغم كلّ تضحيات وتفاني الفكر المدنيّ لا يوجد هناك انتخاب لا يضع في اعتباره النظام الحرَّ بوعي أو بلا وعي منه. تلك اعتبارات قائمة على تقدير المصالح أو على أسباب وظيفية أو على قناعات دينية أو على برنامج لحزب سياسي ما. لا يوجد رأي ذو صفة سياسية سياسي صرف، أي أنَّه خال من مراجع «للخاصّ».

«هيغل» أحد الفلاسفة النادرين الذين شكّكوا في هذه الجدلية بين [الخاصّ والعامّ] الملازمة للانتخاب، ولكنَّ شكوكه تلك كانت ضدَّ تدخُّل «الخاصّ» في الانتخاب.

ليس لأنَّه معاد لكلّ أنواع الانتخاب، ولكنَّه اتَّخذ موقفه هذا ضدَّ ما سمَّاه «التسلُّط الانتخابيّ»! يرى «هيغل» أنَّه يجب على السيادة التي تمثّل «العامَّ» أن تتجاوز التدهور الذي يجرُّ وراءه تدخُّل الخاصّ حيث تهيمن العشوائية والمصالح والآراء وتصارع الأحزاب فيما بينها، كتب يقول:

- «ولكنَّ التسلُّط الانتخابيَّ هو شرٌّ يصيب المؤسَّسات!»

في التسلط الانتخابيّ يصبح الدستور امتيازاً انتخابياً، أي أنَّ قوَّة الدولة ترتهن للإرادة الخاصَّة، وتتحوَّل سلطاتها إلى ملكية خاصَّة، فتضعف بذلك سيادتها ويصيبها الانحلال والتفسخ الداخليُّ، والتصدُّع والتفكُّك على المستوى الخارجيّ[1]، لقد اعترف «هيغل» هنا على الأقلّ ولو بشكل غامض بالعلاقة الجدلية التي تشكّل النظام الانتخابي!

لا نستطيع إذن أن ننفي الجدلية التي تربط [الخاصّ بالعامّ]، والتي توجد في أساس كلّ أشكال الانتخاب.

[1] «هيغل» مبادئ فلسفة الحق.

يقرِّر الناخب على ضوء ما سمّاه «ستوتيزل» بالرأيِّ الخاصِّ المتأثِّر قليلاً أو كثيراً بوضع الرأيِّ العامِّ، والوضع السياسيِّ والبراهين والوعود التي تقطعها الأحزاب على نفسها.

من الشائع أنَّ الأصوات التي أعطيت لقائمة أو اقتراح ليست متَّفقة سوى في النتيجة الإجمالية، وأنَّ كلَّ ناخب يعلِّل بشكل مختلف اختياره الذي تقدَّم به.

لا نستطيع أن نتبنَّى فرضية «هيغل» الذي يخشى أنَّ الانتخاب يخضع «العامَّ» لشروط الإرادات الخاصَّة ويحوِّل «الدولة» إلى ملكية خاصَّة إلاَّ إذا افترضنا أنَّ «العامَّ» لا يشكِّل حيِّزاً مستقلاً، وأنَّه ليس سوى مجموعة من الإرادات الخاصَّة.

إنَّ «الخاصَّ» لا يعني رفض «العامِّ» الذي هو بدوره قابل لأن يترك مكانه لطرف ثالث.

رغم التغييرات المستمرَّة للخاصِّ من خلال العامِّ والعكس صحيح أيضاً، فإنَّ كلَّ واحد من هذين المفهومين مستقل تماماً، بمعنى أنَّه إذا كان الانتخاب هو العلاقة التي من خلالها يعطي «الخاصُّ» شكلاً «للعامِّ»، فإنَّه أيضاً الصوت الذي يستخدمه «العامُّ» من أجل إضفاء قيمة سياسية على «الخاصِّ»، دون أن يتمكَّن الواحد منهما من إلغاء الآخر.

الرأي العامُّ

لطالما كان مفهوم الرأي العامِّ موضوعاً لكثير من الأبحاث التي يمكن لنا أن نبتعد عن تفاصيلها، ونكتفي ببعض الملاحظات العامَّة قبل تحليل مظهرها الجدلي.

نقصد بالرأي العامِّ تقارب واجتماع الآراء لأكبر عدد ممكن من الأشخاص أو الجماعة بحيث يتولَّد شعور مشترك ومؤثِّر بطريقة قسرية.

إذن فالرأي العامُّ ليس وفاقاً حول تحقُّق أو إثبات وقائع، ولكنَّه في حكم نظام جبري حول هذه الوقائع، لا نتكلَّم عن أي عام في حالة اتفاق الآراء في حزنها ورثائها لوقائع مصيبة كثوران بركان مثلاً، أو إعصار، أو هزَّة أرضية، أو إدانة قَتَلة، أو اغتصاب أطفال، إنَّ الرأي العامَّ يشير إلى وضعية أو حدث يتعلَّق سيره بإرادة سلطة ما، هكذا يثور الرأي العام أمام عجز السلطات العامَّة في مساعدة الضحايا والمنكوبين، وأمام الشرطة إذا تكرَّرت حالات اغتصاب الأطفال في مدة زمنية قصيرة، وهو لا يعبِّر عن نفسه بنفس الطريقة على الدوام، بل يمكن لنا أن نلحظه في حالتين:

الحالة الأولى التي نسميها الدائمة والمستترة الكامنة، أمَّا الثانية فهي تتحدَّد من خلال مظاهر صريحة واضحة ومفتوحة.

في مختلف العصور لوجوده، كلُّ مجتمع يخضع لهيمنة وتسلُّط فكرة سائدة وثابتة نسبياً حتَّى لو افتقدت إلى التجانس والتلاحم.

هي فكرة حول طريقة إدراك الوضع عامَّة، وحول تطوُّر الوحدة السياسية كمجموعة خاصَّة، وهو ما نسميها «روح الجماعة» التي تتحوَّل في بعض المراحل من خلال حماسة محمومة وأمل عام في عظمة قدَر البلد، وفي مراحل أخرى تبدو قلقة، عدائية لكلِّ اكتشاف أو ابتكار، أو أن تبدو ضعيفة متعبة بكلٍّ بساطة.

بين الأعوام 1919 ـ 1939 كان الرأي العامُّ الفرنسي[1] سلمياً تماماً، وظلَّ على حالته هذه رغم الأحداث والدلائل التي تشير إلى حرب قريبة لم تكن «فرنسا» تستطيع سوى المشاركة بها.

ولكنَّ الرأي العامَّ الألمانيَّ كان هائجاً شرساً أمام معاهدة «فرساي»!

«فرنسا» تنعم بالهدوء والسكينة أمام «ألمانيا» الغاضبة، والتي لا تعترف بالوسائل في تحقيق غايتها، ولا تنظر إلى دروس التجربة.

أكثر من ذلك أنَّ الحكومة الفرنسية التي تحاول إزالة الغشاوة عن العيون كانت تفقد شعبيتها. أخيراً، تقبَّل الرأي العامُّ في كلا البلدين الوسائل التي أحاطت بهما، وأصبح البلدان ضحية مباشرة لهذا الرأي، لكي يدينا «بعد فوات الأوان» حتمية قدرهما المشؤوم.

لا يقدِّم سبر المعلومات للرأيِّ سوى فائدة محدودة، فهو يشير إلى حالة الرأي العامِّ في لحظة معينة، ولكنَّه لا يقدِّم حلولاً ولا طريقة عمل، بل مجرَّد تشخيصات للحالة القائمة دون إعطاء الدواء.

إلى جانب هذا الشكل من الرأي العامِّ المستقر هناك المظاهر الواضحة للعيان والمفتوحة، والتي تتَّصف بواقع أنَّ الرأيَّ العامَّ يتمركز حول حدث معين يظهره على السطح، محاولاً بذلك إيجاد حلٍّ لهذا الحدث:

إنَّه يضغط على المحكمة خلال جلساتها، ويعترض على الاقتراع حول قانون معيَّن، كما أنَّه يقف مع أو ضدَّ رجل دولة أو حزب. لا نستطيع فعلاً أن نتكلم هنا عن ذكاء أو بَصِيْرة أو بعد نظر، فاختيارات الشعب دائماً أقلُّ ذكاء وحكمة من اختيارات مجلس مكوَّن من عدد قليل، هذه الأشكال من التيَّارات الناجمة عن الرأي العامِّ تأتي على الأغلب بشكل مفاجئ غير متوقع، ومتناقضة أحياناً.

في أكثر الأحيان يلعب المذياع والصحافة والدعاية دوراً هامَّاً في إثارة هذه التيَّارات، وقد يحدث أحياناً أنَّها تتولَّد على هامش هذه العناصر المكوِّنة للرأي فتلغي في هذه الحالة دورها، يبدو أنَّ الرأي العامَّ لا ذاكرة له:

[1] لقد نوقشت حالة الرأي العامِّ الفرنسيِّ بين الأعوام 1919 ـ 1939 بكتاب هام جدَّاً لـ «أ. سوفي» بعنوان: السلطة والرأي ـ باريس 1949، ومنه استمدينا بعض الملاحظات:

. A.Sauvy Le pouvoir et l'opinion, Paris, 1949.

في «ألمانيا» عام [1914] دعم بكل قوَّة و«جذل»، فكرة الحرب، ولكنَّه عام [1918] تنكَّر لهذه الحرب وطالب بإنهائها فوراً.

هو يستحوِّذ على الحدث، ولكنَّه بعد فترة قصيرة يقف خائراً، بليداً أمام حدث آخر مشابه للأول.

- لِمَ هذا الاختلاف والتنوُّع في الرأي العامِّ؟

- كيف يتكوَّن هذا الاختلاف والتنوُّع؟

هذه الأسئلة كانت موضوعاً لكثير من تحاليل علم الاجتماع، والبسيكولوجية الاجتماعية، دون إجابة مقنعة حتَّى الآن، ذلك لأنَّ التيَّارات التي يفرزها الرأي العامُّ تتكوّن حول عناصر عاطفية لا عقلانية، ومن الصعب تحليلها بدقَّة.

يشير سبر الأفكار أحياناً إلى وفاق عميق في ردَّات الفعل الفردية دون أن يتَّخذ هذا الوفاق شكل الرأي العامِّ الذي يفرض نفسه قسرياً.

من المهمِّ إذن معرفة أنَّه ليس عدد الذين يتَّفقون على الرأي الواحد، ولكنَّه القرار النوعيُّ الذي يشدُّ النفوس إليه، ويحدِّد الأحكام الموجبة، هناك أخيراً حالات يضطرب فيها الرأي العامُّ وينقسم دون أن يظهر تيَّار [مع أو ضدَّ] ذلك لأنَّ المسألة رغم أهميتها تظلُّ «مجرَّدة» لا تحرِّك خيال الجماهير وعواطفه، إنَّ الجدل حول «الجمعية الأوربية للدفاع» عام [1954] كان من هذا النوع.

إنَّ وصف «العامِّ» يقودنا إلى الضلال والخطأ، فالرأي العامُّ لا يهتمُّ حصراً بالمشاكل السياسية أو الاقتصادية، فهو قد «يتحزَّب» إلى جهة في محاكمة يكون موضوعها جريمة عاطفية، أو حول عمل فنِّي، أو على فيلم سينمائي!

كلُّ جدل أو خلاف مهما كانت طبيعته يمكن أن يثير الرأي العامَّ، إذن فمفهوم «العامِّ» لا يتَّفق هنا مع المعنى السياسيِّ الذي كنَّا قد أشرنا إليه سابقاً، ولكنَّه يتَّفق مع الرأي الشخصيِّ للأفراد، أو مع الرأي الخاصِّ لمجموعة معينة.

من الواضح أنَّ الرأي الموحَّد لنقابة أو تجمُّع ما لا يشكِّل أيضاً رأياً عامَّاً يلغي كلَّ أنواع التمييز والانقسامات الاجتماعية، إنَّه الشعور المشترك لمجموعة تعترض لاعتقادها أنَّها مجموعة مشتركة!

هكذا، وكما أشار «أ. سوفي» علينا ألاَّ نفهم الرأي العامَّ فقط كرأي وطني مهيمن، فقد يتشكَّل هذا الرأي في مجموعة، أو مقاطعة حول مسألة لمصلحة عامَّة

تتعلّق بانقسام إداري، يمكن أن نتكلّم في أيامنا هذه عن رأي عام عالمي، لهذا نجد أنَّ معارضي الاستعمار والعنصرية يتعرَّضون للإدانة اليوم من قِبَل أغلبية بلدان الكوكب، هذا لا يمنع أبداً بعض البلدان التي تمارس سياسة عنصرية للغاية أن تنظمَّ إلى معارضي الاستعمار والعنصرية!

كما أنَّه ليس سرّاً أنَّ بعض البلدان التي «تناهض» الاستعمار، وتهيِّج الرأي العامَّ ضدَّه هي في الحقيقة دول استعمارية بامتياز!

أن يكون في منطقة معينة أو بلد ما أو في العالم، يظلُّ الرأي العامُّ بعيداً عن الوضوح والعقلانية، فهو لا يتعلَّم من خلال الضرورة أو الحدس: إنَّه قوَّة، وهي على الأغلب لا تتمتَّع بالفكر أو بالأكثرية، ولكنَّها جلبة الأقليَّة وصخبها ما يُسْكِت المعارضة أو الفكر، إذ تكتفي بتلاحم لا يخلو من النفاق، ولهذا فهي ليست قابلة للقياس رغم الإحصائيات المدهشة التي تحدِّدها معاهد الرأي العامِّ. هي تظلُّ قوَّة مجهولة، مغفلة لا يمكن لنا أن نتكهن بسهولة باتجاهها وتقلُّباتها، أو أن نتوقَّع نكوصها وتراجعها!

لا يمكن إذن الخلط بين الرأي العامِّ ووحدة الأفكار وتشابهها لأنَّه سيوجد على الدوام طبقات اجتماعية، ومجموعات من الأفراد تقاوم الضغط عليها.

إنَّ الفكرة المهيمنة ليست كلَّ فكرة، إنَّها فقط ما تتمتَّع به من وزن.

قد يحدث أنَّ أقليَّة متنوِّرة مصيبة في حكمها أكثر من الرأي العامِّ، ولكنَّها من أجل «سمعتها العالمية» تأخذ الموقف الخطأ مع الشعب، لا أن تقف ضدَّه[1].

أن نعدِّد أخطاء الرأي العامِّ، وشغفه وافتتانه العابر، وغضبه وخوفه، يعني أن ندخل في مواضيع عولجت كثيراً، ووجدت فيها البلاغة غايتها المنشودة، ولكن لا التحاليل!!

ما يميِّز الرأي العامَّ خاصَّة هو عدم المسؤولية، فهو لا يقدِّر الأسباب ولا المعطيات ولا النتائج، إنَّه «ابن اللحظة» الذي قد يفتتن بالخطر، مع احتمال استمراره في شغفه الجديد دون أن يعبأ بالتطوِّر والتغييرات التي تحصل في الوضع الجديد، إنَّه يندفع دون أن يتأكَّد من شيء، فقناعته مجرَّد قناعة غريزية ملؤها الخوف والأمل.

---

[1] «أ. سوفي»: الرأي العامُّ ـ صفحة 79.
A.sauvy, L'opinionpublique, p. 79.

تقوم ثقافة الرأي العامّ على اعتناق مذهبي، فإذا ما استطاع أن يتحوَّل إلى توجُّه عقلاني بفضل استدلال ملائم يفقد صفته كرأي عام.

الرأي العامُّ لا يخطئ، ولا يجيز لأحد أن يخطأه: إنَّه يعتقد!

إنَّه يتمرَّد، ويتصرَّف بإخلاص وحسن نيَّة، فإذا لم يكن كذلك في كلِّ هذه التغيُّرات فإنَّه يبحث عن تبرير لذاته، عن إثبات لما يقوم به، وإذا ما شعر أنَّه وقع ضحية «تلاعب» به فإنَّه يعود إلى نفسه فوراً ولكنَّه عنيفاً هذه المرَّة وشرساً. إنَّه لا يناقش بل يعتقد بهدف دون التفكير بالوسائل التي توصله إلى هذا الهدف، لهذا تراه دائماً يأخذ موقف التحدِّي والمجابهة ضد الأخصائيين والتكنوقراط الذين يمتلكون الوسائل والنتائج بآن واحد.

لا يهتمُّ الرأي العامُّ بالمسائل التكنولوجية، فهو لا يقدِّم شيئاً حول افضل الوسائل لتوزيع الضرائب أو تنظيم الدستور أو المؤسَّسات، إنَّ الإيمان لا يبحث عن المناهج، بل ينحني أمام النجوع والفاعلية.

لا يمتلك الرأي العامُّ الحسَّ السليم أيضاً ولا الاتفاق الجماعيَّ، إذ أنَّ الحسَّ المشترك يشدُّ قوَّة تفكيره إلى التجربة البشرية العامَّة والتاريخ، ويقوم على الحذر المشوَّه عبر الشكِّ، إنَّ الرأي العامَّ وليد الوضع الراهن في حكمه على الظروف!

إنَّ ضرورة التسلُّح على أفضل وجه ممكن للتصدِّي للعدو الذي يهدِّد وجود الجماعة يعني حقيقة الحسِّ المشترك، بينما الموقف السلميُّ المتشبث برأيه رغم التهديدات هو من اختصاص الرأي العام.

يعتقد البشر من جهة أخرى بتفوُّق العقل، ويستنكرون قتل الفرد بوفاق جماعي لا من قِبَل الرأي العامِّ، من الأجدر هنا أن نفرِّق بين الإرادة العامَّة، والرأي العام:

ـ هل خلط «روسو» بين هذين المفهومين؟

لا أحد يعتقد بهذا على الرغم من أنَّ الفرق بين الإرادة العامَّة وإرادة الجميع تثبت العكس على ما يبدو!

حسب رأيه تشكِّل الإرادة العامَّة عنصراً مؤسِّساً للسياسة ولنطاق «العامِّ» لأنَّها لا تهتمُّ سوى بالمصلحة المشتركة، وهي تتروَّى في اتِّخاذ قراراتها، لأنَّ كلَّ مواطن يعبِّر عن رأيه، فهي لا تخطئ أبداً.

على العكس منها هناك إرادة الجميع التي هي عبارة عن فكرة مهيمنة أو عامَّة قد تلجأ أحياناً إلى الخداع والحيلة والمصالح الخاصَّة، أي أنَّ الفرد يحكم من خلال

مجموعة: إرادة الجميع هذه ذات طبيعة بسيكو ـ اجتماعية، ولهذا فهي عرضة للتنافس والخطأ. إنَّ بعض تحاليل «روسو» وخاصَّة بعض تحاليل «اليعاقبة» خلطت بين هذين المفهومين [الإرادة العامَّة والرأي العامِّ] لأنَّهم لم يدركوا سوى الإرادة الوطنية، أي الإرادة التي تتَّفق عليها الآراء بالإجماع!

الرأي العامُّ شيء آخر غير حاصل جملة أفكار فردية لأنَّه يمتلك القوَّة وعنصر الضغط الذي يمارسه، فهو ذو طبيعة بسيكو ـ اجتماعية، أي أنَّه يفقد معناه إذا فصلناه عن المجموعة أو الوسط الذي يعيش فيه الأفراد، فهو لا يعتمد كثيراً على حكمهم المستقلِّ كاعتماده على رؤية المجموعة التي تعبِّر عن مختلف التجمُّعات الخاصَّة التي تنتمي إليها، بالأحرى هو يمارس ضغطه من خلال قنوات هذه التجمُّعات.

لطالما عاش الفلاَّحون زمناً طويلاً في عزله عن المشاركة في الحياة السياسية، والمشاركة في تشكيل الرأي العام.

ولكنَّهم ما إن بدأوا بتشكيل أنفسهم، وتكوين النقابات، والجمعيات حتَّى تغيَّرت الأشياء.

من جهة أخرى ليس الرأي العامُّ ظاهرة سياسية صرفة، طالما أنَّه يتحمَّس لمسائل أخرى غير سياسية، في هذه الحالة لا يمكن أن نجعل منه عنصراً مكوِّناً للنطاق العامِّ بالمعنى الذي أشرنا إليه. عموماً هو يستطيع ممارسة تأثير سياسي واضح، ولكنَّه ليس تأثيراً إجبارياً.

كلُّ هذا يشير إلى أنَّ الرأي العامَّ ينتمي إلى جدلية [الخاصِّ والعامِّ]، إمَّا لأنَّه يفعل فعله في التأثير والضغط على السلطة العامَّة، أو لأنَّ هذه السلطة تحاول توجيهه وحكمه للاستفادة منه في إضعاف خصومها والتأثير على نطاق «الخاص».

تتأكَّد الصفة الجدلية من خلال تاريخ الرأي العامِّ، فإذا كان هذا الرأي قد حصل على امتيازات وخطوة فلسفية خلال القرن الثامن عشر فهذا لا يعني غيابه قبل هذا التاريخ عبوراً إلى الأزمنة القديمة. إنَّ الطريقة التي عرف فيها [بيزيزترات، بيركليس، السيبياد] كيف يتلاعبون بالرأي العامِّ ما زالت حاضرة في ذاكرة الذين يعرفون التاريخ اليونانيَّ، ولهذا فسنقتصر في تحليلنا لهذا الرأيِّ على العصر الحديث.

كانت الملَكيَّة قد استخدمت الرأي العامَّ كسلاح سياسي، ولكن «هوبز» هو أول من أخضعه إلى بحث منهجي، إذ أنَّه من جهة أقصى الدين وكلَّ المسائل التي تتعلَّق بنطاق «الخاصِّ»، ومن جهة ثانية اقترح بعض حالات الحيطة والحذر التي على السيادة

اتّخاذها من أجل التحكُّم وإعاقة سيْر الرأي العامِّ، مع «لوك» حصل الرأي العامُّ على قانونه في المدينة، لقد ميَّز بين ثلاثة أنواع للقوانين:

- القانون الإلهيُّ، والذي هو شكل أخلاقي طبيعي للقانون.
- القانون المدنيُّ الذي يستند على الخوف، ويقمع الجريمة، ويحمي المواطنين.
- القانون الفلسفيُّ الذي يحكم على الفضيلة والرذيلة.

لقد أصرَّ «لوك» بشكل خاص على القانون الفلسفيِّ، والذي سمَّاه أيضاً «قانون الرأي والسمعة» لأنَّه اعتقد أنَّنا أهملناه كثيراً، لذا فقد عاد إلى هذه المسألة في إعادة طبع كتابه للدفاع عن وجهة نظره ضدَّ الانتقادات التي توجَّهت نحوه.

ما يفهمه «لوك» من عبارة «رأي» يتطابق تقريباً مع ما نريده من مصطلح «الرأي العامِّ» الذي لم يستخدمه.

إنَّ الرأي العامَّ في عمقه يتَّجه إلى وعي الإنسان الخاصِّ، ولكنَّه يتحقَّق في الجمعيات والنوادي والملل والمجتمع. يتعلَّق الأمر إذن بحكم أخلاقي.

- اجتماعي بنفس الوقت لا علاقة له بالمسائل السياسية، ولكن بالطريقة الأكثر منطقية للعيش المشترك.

لا تتحكَّم «الدولة» أو الكنيسة بالرأي، طالما أنَّ سداد حكمه، واستقامته قائم على رقابة داخلية، ولهذا يسميه «لوك» قانون المراقبة الخاصة. إنَّ الطبيعة الجدلية للرأي كواسطة بين الخاصِّ والعامِّ مميَّزة بوضوح، خاصَّة أنَّه بالنسبة لـ «لوك» ليس هناك من تعارض بين الأخلاق والسياسة بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة، فالمجتمع بأكمله مجتمع سياسي منذ البدء بعيداً عن الحكومة، والرأي يمارس دوره على الأقلِّ بشكل غير مباشر على السياسة، ولهذا يحدِّد المجتمع المدنيُّ [حيث يسود الرأي] طبيعة السلطة نفسها.

أصبحت نظرية «لوك» هذه نقداً للمطلق السياسيِّ، وعلى كلِّ حال، فقد تعرَّضت للنقد والتحليل من قِبَل معاصريه، خاصَّة في القارَّة الأوربية.

في البداية، وخاصَّة لدى «بايل» مثَّلت الحريَّة الفكرية الحقَّ في النقد، ولكنَّه حق محدود، ولا علاقة له بالسياسة.

شيئاً فشيئاً اجتاز الفكر الجديد الحدود، واجتاح السدود التي كانت تفصله عن السياسة، وتلك كانت مهمة «عصر الأنوار» الذي جعل من الرأي العامِّ أفكاراً وملاحظات خاصَّة للرجال المتنوِّرين حول قضايا «الدولة».

أصبحت المفاهيم الأخلاقية الخاصَّة نوعاً من أنواع السلطة الروحية الّلا مباشرة والتي كانت نتائجها سياسية بحتة على شكل مراقبة أو نقد.

في جميع الأحوال، لم ير «الموسوعيُّون» في النقد استمرارية للأخلاق فحسب، ولكن قدرة على اتِّخاذ قرار لتحقيق الفعل السياسيِّ، يقول «ديدرو» بهذا الخصوص:

ـ «كلُّ شيء يخضع لقانونه»!

عند «روسو» أيضاً للنقد مهمَّة اجتماعية رغم احتفاظها بصفتها الخاصيَّة. يقول:

ـ «من يحكم على الأخلاق يحكم على الشرف، ومن يحكم على الشرف يستمدُّ قانونه من الرأي[1]».

إذا كانت المفردة غير ثابتة في ذاك العصر، فقد كان الاستخدام دارجاً لتعابير مثل «مزاج» و«صوت العامَّة» و«الشعور العام» فإنَّ مفهوم الرأي العامِّ يتعارض بشكل نهائي مع هذه التعابير خلال مئات السنين التي سبقت الثورة الفرنسية.

منذ تلك اللحظة بدأ الرأي العامُّ يلعب دوره كوظيفة محدَّدة، أدركها الفيزيوقراطيون على الشكل التالي:

ـ «على الرأي العامِّ أن يقود إلى تأسيس علم حقيقي للحكومة من خلال الحوار النقديِّ والعامِّ للقضايا السياسية، بمعنى آخر للعامَّة المتنوِّرة مهمَّة المساهمة [مع احترام النظام القائم] في إقامة نظام اجتماعيٍّ على الحكومة الإشراف عليه عملياً[2] ما هو أكيد، أنَّه غداة الثورة الفرنسية لعب الرأي العامُّ دوره في مراقبة السلطة من خلال الحكَّام.

لقد كان «نيكر» أول من أعطى الرأي العامَّ بُعْده السياسيَّ الجديد «كوزير للرأي العامِّ» رغم حذره من اختلاطه مع آراء الشعب.

كانت الثورة الفرنسية في معنى ما تمثِّل انتصاراً للرأي العامِّ، ولكنَّها بنفس الوقت أعلنت عن طريقة مميَّزة أنَّ هناك شكلاً لفهم الرأي العامِّ هذا:

الأولى تتضمَّن احترام «اللُّعبة الحرَّة» لتنافس الأحكام تبعاً لاختلاف المصالح والأفكار، والتي تمثِّل التجمُّعات الخاصيَّة المختلفة قاعدتها الأساسية[3].

---

[1] «روسو»: العقد الاجتماعي.

[2] «ل. س. ميرسيير»: مبادئ واضحة حول الحكومات ـ أمستردام 1787 ـ ص7.
L. – S. Mercier Notions clairessur les gouvernements, Amsterdam, 1787, p. VII.

[3] خطابات «روبسبيير» في محاكمة «لويس السادس عشر» للنصوص المختارة لـ «روبيسبيير» صفحة 78.
Discours de Robespierre du 28 décembre 1792 à propos du process de Louis XVI, dansTexteschoisis de Robespierre p. 78.

لقد كان «ميرابو» المدافع الأكثر بلاغة وفصاحة عن هذا الاتِّجاه الذي يحترم جدلية [الخاصِّ والعامِّ] حيث يقول في خطاب له أمام الجمعية التأسيسية:

ـ «ألّا ننسى أيُّها السادة أنَّه يترتب علينا أن نرجع إلى الرأي العامِّ للاستشارة لا للهيمنة والسيطرة عليه».

أمَّا الاتجاه الثاني فهو يحاول أن يجعل من الرأي العامَّ أداة بيد «العامِّ» رغم أنَّه لا يمكن لهذا الرأي أن يصبح «مؤسَّساتياً» لأنَّه بطبيعته يتَّخذ على الدوام مواقف عدائية من كلِّ تنظيم.

يحاول هذا الاتجاه أن يجعل من الرأي العامِّ سوراً للسلطة وذلك بالسيطرة عليه، أي أن نتقبَّل منه صيغة وحيدة، تلك التي تتلاءم مع وجهة نظر السلطة، أما ما يتبقَّى منه فهو محكوم عليه بالصمت المطبق، كان «روبسبيير» هو الصوت المدوِّي الذي يدافع عن هذه الفكرة، يقول في إحدى خطبه:

ـ «أنتم تتكلَّمون عن الرأي، أليس أنتم من يجب أن يقوده، وأن يبعث به القوَّة؟ فإذا ما ضلَّ هذا الرأي وزاغ عن الطريق الصحيح، من يكون المسؤول يا ترى، أليس أنتم بالذات الذين دافعتم عنه منذ قليل؟»!!

منذ ذلك الوقت والمواجهة مستمرة بلا هوادة بين هذين الشكلين في إدراك الدور السياسيِّ للرأي العامِّ، ولهذا فمجتمعاتنا الحديثة ديمقراطية، ولكنَّها قسمت هذه الديمقراطية إلى شكلين متعارضين تماماً!!

الرأي العامُّ والديموقراطية

أحد التعاريف الأكثر شيوعاً للديموقراطية يفترض وجود حكومة قائمة على الرأي العام.

في الحقيقة هذا التعريف بعيد عن الكمال والشمولية، وهو كمفهوم يظلُّ غامضاً مبهماً لا يمكن الإحاطة به، ولكنَّه على الرغم من ذلك يشير إلى بعض مظاهر الديموقراطية، وعلى هذا فلا نستطيع أن «نستخفَّ» به أو نهمله.

من الخطأ ألاَّ نرى في الرأي العامِّ سوى العلامة المميزة للديموقراطيات المسمَّاة «غربية»، بالمعنى الذي ربط به «ج ـ بريس» بين هذين المفهومين [الديموقراطية والرأي العام].

يلعب الرأي العامُّ كذلك دوراً كبيراً في الديموقراطيات الديكتاتورية «كألمانيا الهتلرية» أو «روسيا السوفييتية» رغم الخلاف بين هذين النظامين، ولكن لا خلاف بينهما حول ما يتعلّق بالرأي العام.

علينا الاعتراف بأنَّ الديموقراطيات المسمَّاة «غربية» بعيدة عن أن تنسب للرأي العامِّ صفة المساواة الحسابية التي تدَّعيها من حيث المبدأ، لا يصعب على علم الاجتماع لكل من هذه الديموقراطيات أن يبيِّن صحَّة هذه الملاحظات التي لا مجال لذكرها الآن، لنكتفِ بحاجة الديموقراطية «القَدَرية» للرأي العامِّ، وهنا يمكن أن نلحظ وجود نموذجين للديموقراطية، وهما الديمقراطية «اللِّيبيرالية» والأخرى «الجاكوبونية[1]».

لكلا هذين الشكلين من الديمقراطية مقدمة مشتركة تخضع لها جميع أنواع الديمقراطيات في العالم:

---

[1] ورد تعريف بسيط للجاكوبونية سابقاً.

- لا يمكن للدولة أن تكون قوية بما فيه الكفاية إذا لم تعتمد على الرأي العامِّ، فالشعب جدير باتِّخاذ القرار الذي يلائم المصلحة العامَّة، من هنا يأتي حذر وعدم ثقة الديموقراطيات بالحكومة[1].

تضيف الديموقراطية اللِّيبرالية في هذه المقدمة نوعين للديمقراطية:

1 - لا يخلو ذكاء وفطنة الرأي العامِّ من خطأ قد يقع فيه عاجلاً أم آجلاً، لذا يتوجَّب وجود رأي يختار بين عدَّة مفاهيم متنافسة، هذا الرأي يمكن أن يخطئ بدوره، إذن لا بدَّ من رأي آخر يحلُّ محلَّه، بمعنى آخر التصويت لحزب آخر:

- تتضمَّن الحريَّة حقَّ الوقوع في الخطأ!

2 - يعتمد اختيار الناخب على مواجهة الأفكار العامَّة مع بعضها، أي على النقاش[2] لذا نعيب على الديموقراطية اللِّيبرالية بأنَّها ديموقراطية «ثرثارة» للمستوى الرفيع الذي تتحدَّث به.

ينجم عن مبدأ النقاش الحرِّ نتائج أساسية:

الاعتراف بالآخر، حقُّ واحترام المعارضة، حريَّة الصحافة والاجتماع، حريَّة الفكر.. الخ!

تلك هي مبادئ الديموقراطية اللِّيبرالية التي قد نوجِّه إليها النقد في كثير من الأحيان كمبادئ شكلية، هذا النوع من النقد الذي طالما تداولته الماركسية له محتوى واقعي. قد نتساءل فيما إذا كانت هذه الشكلية مقصودة؟ في الواقع يظلُّ الناخبون مراقبين حتَّى إذا ما تمَّت عملية الانتخاب يتوقَّف النقاش حولهم. إنَّ أهداف العمل السياسيِّ لا تتلاءم مع نقاش قد يستهلك كلَّ الوسائل والبراهين، فلا يمكن ازدراء الأشكال لأنَّها تستبق الموضوع: إنَّ الحريَّة المشوَّهة لا وجود لها، وإلاَّ وقعنا في عشوائية النظام الاستبدادي.

---

[1] إنَّ عدم الثقة بالسلطة ملازم للديموقراطية في كلِّ أحوالها، وفي جميع نظرياتهما في القرن التاسع عشر، لقد وضَّح «روبيسبيير» للمرَّة الأولى في خطابه عام [1793] حول الحكومة التمثيلية هذه الفكرة بقوله:

- «يجب أن يكون الهدف الأول لكلِّ دستور هو الدفاع عن الحريَّة العامَّة والفرديَّة ضدَّ الحكومة بالذات»

- نصوص مختارة، صفحة 143.

كذلك في النظرية الماركسية يظلُّ العداء قائماً ضدَّ السلطة، وهو ما أشار إليه «لينين» في أكثر من مناسبة.

[2] «موراس»: أفكاري السياسية - باريس 1937 صفحة 130 - 131.

Maurras, Mesidéespolitiques, Paris, 1937, p. 130 – 131.

ترتكز الديمقراطية «الجاكوبونية» على مقدمتين أخريين:

ـ العلانية والظهور بحدٍّ ذاتهما مظهر للحقيقة، للنور، للفضيلة، أمَّا الخطأ والخداع فقد تعوَّدا العمل في الظلِّ، وفي سريَّة «الخاصِّ»، أو من خلال الاتِّصال بالمجموعات الكتومة الحذرة، وعلى هذا الأساس فالديمقراطية الجاكوبونية تطالب من حيث المبدأ بالانتخاب المفتوح، والديبلوماسية المفتوحة، وأخيراً بالسياسة المفتوحة!

يختلط الرأي العامُّ مع الإرادة العامَّة، وهذه تختلط بدورها مع الإرادة الشعبية الطيبة والمستقيمة والكريمة بالضرورة.

في اللَّحظة التي تظهر بها الدعاية صفة للحقيقة الوحيدة، تصبح جميع الآراء الأخرى [مشوَّهة وفاسدة]. وهذا يكفي لمنعها من التعبير عن نفسها بحريَّة وانفتاح.

هنا أيضاً لا يجد علم الاجتماع السياسيُّ صعوبة بتبيان أنَّ عداء الديموقراطية «الجاكوبونية» للسريَّة ولمصلحة «الدولة» ليس سوى واجهة، ذلك لأنَّه منذ تأسيس «هيئة الخلاص العامِّ» حتى «اللَّجنة المركزية للحزب الشيوعيِّ» للاتحاد السوفييتي كان قادة هذه الأنظمة يتشاورون ويتداولون أمورهم وراء الأبواب المغلقة!

2 ـ تفرض المقدِّمة الثانية النقاش العامَّ للأفكار باسم الحقيقة الوحيدة. إنَّ الشعب لا يمكن أن يخطئ، لقد أوقعوه في الخطأ! إذن يجب أن نمنحه الوعيَ من خلال الثقافة لترسيخ المصالح الحقيقية في أذهان المواطنين، ونشر الوعيِ النظريِّ بين طبقاته.

دون أن نذهب بعيداً حتَّى «أفلاطون» الذي أراد أن يجعل من الفلاسفة أسياداً ومعلمين للمدينة لنأخذ بعض الأمثلة الأكثر حداثة.

في جوابه على الهجوم الذي تعرَّض له «نادي اليعاقبة» صرَّح «روبيسبيير» بأنَّ المجتمعات الوطنية: «لا غاية لها سوى التثقيف، ونشر الوعيِ الذي بدونه لا يمكن لهذه المجتمعات أن تستمرَّ[1]» إذن يجب على المجتمع أن يتخلَّص من الفساد من خلال الفكر:

ـ «الفكر هو «سفسطائي» يقود الفضائل إلى حبل المشنقة[2]».

لهذه الأسباب التعليمية بالذات طالب «يعاقبة» ثورة [1848] بتأجيل الانتخابات العامَّة لأنَّ الشعب لم يستكمل وعيه بعد لهذه المهمَّة، إذ اقترح «بلانكي» إقامة «ديكتاتورية في باريس»، المدينة الوحيدة التي يتمتَّع سكَّانها بالوعيِ الكافي.

---

(1) «روبيسبيير»: خطابات في الجمعية الوطنية [1791].

Robespierre, «Discours à l'assembléenationale 1791»

(2) «سان غوست»: المؤسَّسات الجمهورية ـ أعماله الكاملة، باريس 1946، صفحة 282.

Saint- Just, «Institutions républicaines», dans oeuvres de Saint- Just, Paris, 1946.

لقد اتَّخذ «لينين» أيضاً موقفاً حازماً «ضدَّ حريَّة النقد» التي اعتبرها «انتهازية» دون أن يقبل نقاشات داخل الحزب سوى تلك التي لا تتساهل مع «الأرثوذكسية» كما فهمها! لقد أصر على ضرورة التعليم، ولكن على عكس أسلافه الاشتراكيين، إذ لم يكن ليؤمن بعفوية الجماهير!

إنَّ دور المُعَلِّم يقتضي منه أن يحمل للشعب الوعيَّ من خارجه، لكي يستطيع هذا الشعب رؤية الأشياء بوضوح، فيتصرف فقط «من وجهة نظر اجتماعية ـ ديموقراطية[1]».

بيد أنَّ «لينين» ما أن توصَّل إلى السلطة عام [1917] حتَّى ألغى المجلس التأسيسيَّ بذريعة أنَّ ثقافته السياسية غير ناضجة، ولم تكن «التعبير الدقيق عن إرادة الشعب عامَّة، ولا عن إرادة الجماهير الكادحة خاصَّة» وأنَّ «أكثريَّة الشعب لم تستطع معرفة مدى وقوَّة ثورة أكتوبر، والثورة السوفيتية، والبروليتارية والفلاحية التي بدأت في [25 أكتوبر عام 1917][2]».

إنَّ الفرق بين الديموقراطية اللِّيبرالية والأخرى «الجاكوبونية» في منظور الرأي العامِّ هو أنَّ الأولى وحدها التي تحترم الرأي العامَّ، على الأقلِّ شكلياً، ووحدها التي تتَّصف بالتنوُّع والقدرة على التراجع عن القرارات التي تعتبرها خاطئة.

الديموقراطية «الجاكوبونية» لا تقبل سوى إعلان الأفكار بوضوح ووحدة هذه الأفكار.

إذا كانت الديموقراطية اللِّيبرالية تغامر بوضع «الدولة» في موقف صعب من خلال متطلَّباتها وتقلُّباتها وتردُّدها، فإنَّ خطراً آخر يكمن في الديموقراطية «الجاكوبونية»، ذلك لأنَّه ما أن تستطيع «الإرادة العامَّة» فعل كلِّ شيء، حتَّى يتمكَّن ممثلو هذه الإرادة من الإمساك بأيديهم بأدوات القوَّة التي تجيز لهم فعل ما يرونه مناسباً.. ولكن لصالحهم[3]! إذن نقول «رأي عام» أو «علانية رأي» لا يهمُّ طالما أنَّ الديموقراطية تذهب من تطرُّف لآخر، إنَّ الديموقراطيين لا يتكلَّمون نفس اللغة:

---

[1] «لينين»: ما العمل؟ الأعمال الكاملة.

[2] «لينين»: خطابات حول المجلس التأسيسي ـ الأعمال الكاملة.
Lénine, «Thésessurl'assembléeconstituante», dans oeuvres choisies.

[3] «كونستان»: دروس في السياسة الدستورية ـ باريس [1872] ص279.
Constant, Cours de politiqueconstitutionnelle, Paris, 1872, p. 279.

- ما النظام اليوم الذي لا يطلق على نفسه «النظام الديموقراطيُّ»؟

- وما النظام الذي لا يدَّعي أنَّه يقوم على الإرادة الشعبية؟

إنَّ ديكتاتوري العالم ومستبدِّيه ينسبون أنفسهم إلى الشعب مثلهم مثل النظم اللِّيبرالية!

نستطيع أخيراً التساؤل فيما إذا ما زالت الديموقراطية تمثِّل نظاماً يمكن أن نميِّزه عن الأنظمة الأخرى، وأيُّ شكل من أشكال الديموقراطية هذه ذاك الذي يمكن أن نحدِّد له مكاناً في تقسيم السلطات وتصنيفها؟

لقد أخذت الديموقراطية كلَّ الأشكال الممكنة في التنظيم السياسيِّ حتَّى بدت وكأنَّها فقدت كلَّ صفة خاصة بها.

ـ: من هنا تأتي تراجيديا مفهوم الديموقراطية وعدم وضوح ملامحها في أيامنا هذه!!

الدعاية

لأنَّ الفكرة قوّة بحدٍّ ذاتها، فالسلطة مضطّرة إذن لاستخدامها من أجل تحقيق غاياتها الخاصّة.

وإذا كانت الأفكار هي من تحكم على الدوام البشر الذين يتجاذبهم الخوف والأمل، فلِمَ لا تحاول السياسة أن تحكم الأفكار، وبالتالي البشر أنفسهم؟

السيطرة على الأفكار إذن تكتيك أساسي لكلّ نشاط سياسي يوسّع مدى جدلية [العامّ والخاصّ]. إنَّ نهج وطريقة هذا الشكل من السيطرة مختلف اختلافاً كبيراً، إذ قد تأخذ أسلوباً «بوليسياً» في الرقابة، أو أن تكون أكثر مرونة ولين على شكل الدعاية والأيديولوجية.

نقتصر هنا بحثنا على هذين المظهرين لأنَّهما يشكّلان نموذجاً لهذا التكتيك، وقد أخذا في أيامنا هذه تميُّزاً خاصّاً.

لقد أصبحت الدعاية في بعض البلدان مؤسَّسة عامَّة للأفكار مع استحداث وزارات لها، وللمعلومات، والتوجيهات.

الأيديولوجيات أيضاً تكافح إمَّا باسم الاقتصاد الحرِّ، أو الاشتراكية كما لو أنَّ جدلية [الخاصِّ والعامِّ] أضحت رهاناً لهذا التنافس!

مع أنَّ عبارة «دعاية» حديثة، نعلم أنَّ الكنيسة أنشأت نحو عام [1650] جمعية أطلقت عليها اسم «الدعاية الإيمانيَّة»، ولكنَّ هذه العبارة لم تستخدم بمعناها «الدنيويِّ» حتَّى القرن التاسع عشر، رغم أنَّها كظاهرة قديمة قدم تنظيم المجتمع السياسي.

لا الشعر وحده ولا الموسيقا ولا المسرح فقط من خدم «اليونان» في التأثير على الأفكار، ولكنَّها السياسات أيضاً استفادت بدورها من الدعاية الحديثة لفرض هيمنتها، يقول «تيسيديد» في كتابه «تاريخ حرب البيلوبونيز»:

ـ «إذا أردنا تبرير الأفعال التي توجب اللّوم، علينا أن نغيّر المعاني العادية للكلمات[1]».

في «روما» أيضاً يمكن أن نشهد مظاهر مشابهة، إذ يروي لنا «سويتون» أنّ «قيصر» في الدورة الأولى لحكمه كقنصل أصدر شكلاً من «الجريدة» السياسية[2].

كذلك طوّرت المسيحية الوليدة أدبيات الدعاية: عهود، آداب، حوارات... الخ، فالتنافس بين السلطتين الروحية والدنيوية في العصور الوسطى فسح المجال لكلّ هذه الأنواع من أعمال الدعاية للاهوتيين والقساوسة منذ كتاب «ذاكرة الأمراء» مروراً بكتابات الفقهاء والمشرّعين. ولكنّ الأهمّ بينها هو «الكوميديا الإلهية» الذي وضعه «دانتي».

مع اختراع المطبعة ألقى تأثير الرأيّ بُعداً جديداً: لقد أصبحت المقالات النقدية أكثر تأثيراً وحدّة من الهجائيات وإعلانات الحائط، وقريباً سوف تصدر أولى النشرات والجرائد[3].

ما هو جديد هو الاستخدام المنهجيُّ والعقلانيُّ للدعاية، والذي يمكن أن نشرحه بأسباب مختلفة.

أدركت السياسة إمكانيات ونتائج الدعاية، فالتركيز عليها أصبح أكبر في المجتمعات الحديثة بسبب دستور «الدولة» الموحّد وظهور الجماهير بصورتها الأكثر تماسكاً وتلاحماً، ممّا قدّم للدعاية إمكانية واسعة للتأثير المباشر. إنّ الانتخاب العامّ مع نتائجه كالخدمة العسكرية الإلزامية أثّر بشكل حاسم على الفكرة في المشاكل السياسية، كما أنّ الانتشار المذهل لوسائل التكنولوجيا للتعبير من خلال الكلام والكتابة والصور سهّل كثيراً انتشار هذه الأفكار، خاصّة وأنّ هناك قلّة من الأفراد الذين لا يستخدمون هذه الوسائل.

مثلها مثل كلّ الظواهر الأخرى، تعرّضت الدعاية للتيّارات العقلانية المتصاعدة، والتي قد لا تعني تطوّراً أخلاقياً للإنسان، ولكنّها تلبي الرغبة في الكمال التكنولوجيّ الذي يلعب دوره في تغيير الشروط الخارجية التي يعيشها الفرد.

---

[1] «تيسيديد»: تاريخ حرب البيلوبونيز ـ الكتاب الأول.
Thucydide, Histoire de la guerre de Péloponése, liv. I.

[2] «سويتون»: حياة يوليوس قيصر.
Suétone, Vie de jules César.

[3] «درنكور»: الدعاية، الوجه السياسي الجديد ـ باريس [1950] فصل 3، صفحة 27 ـ 66.
Driencourt, La propaganda, nouvelle force politique Paris, 1950, chap. III, p. 27 -66.

هـذه العقلانيـة الـتي كـشفت الـستار عـن بعـض الأسـرار وغموضـها لم تـستطع أن تضعف الوهم في التفكير البشريِّ، ذلـك الـوهم الـذي «جنَّدتـه التكنولوجيـا العقلانيـة» للدعاية لحسابها الخاص، ولكن:

- ما الدعاية؟

تتلَّخص في خلق موجة أفكار، أو توجِّه الرأي نحو هدف معيَّن إمَّا لتحريك الـرأيِّ العامِّ من أجل غايات حزبية، أو لتحييد الأفكـار المتصارعة! عامَّة تهدف الدعاية إلى هذه الغايات الثلاث بنفس الوقت.

إذن فالمسألة تتعلَّق بالفنِّ لا بالعلم، لأنَّ كلَّ أنواع التكنولوجيا وقوانين الإقناع لا تفيـد إذا لم تترافـق مـع «مهـارة» في العمـل، وإذا لم «تخنـق» الحكـم الشخـصيَّ لأولئـك الذين تتجِّه إليهم.

نـضيف أنَّ الفـنَّ مـصطنع بالدرجـة الأولى، أي أنَّ الدعايـة شـكل مـن أشـكال «الحيلة» و«الخديعة» لاستدراج تعيين المجموعة[1].

لا نتكلم عن دعاية حين يحاول فرد ما عبر نقاش عفوي إقنـاع فـرد آخـر أو آخـرين بصحَّة وجهة نظره الشخصية، ولكنَّنا نسمِّي دعاية حين يحاول فرد آخر إقناع مجموعة مـن أجـل انـتصار قـضية هـو أحـد مناصـريها، فـالأمر لـيس في توجيـه القنـاعـة لـذاتها أو لصحَّتها، ولكن لغاية خارجية عنها.

بطبيعـة الأمـر يمكـن للدعايـة أن تـسير «بنيَّـة طيبـة» إذا قـدَّرت أنَّ هـدفها عـادل ويستحقُّ كلَّ هذا الحماس، موضوعياً يظلُّ الهدف المنشود منها فوق اعتبارات القناعة والآراء الشخصية، من هنا نفرِّق بين الدعاية والثقافة، إذ أنَّ الثقافة تقصد الفـرد ذاتـه، لمصلحته، ومن أجل تطوُّره الشخصي، أمَّا الدعاية فهي تتوجَّه إلى المجموعـة عبر الفـرد وتطرح تجسيد فكرته ضمن موجة من الأفكار، وتوجيـه سـلوكه باتِّجـاه يـستفيد منـه ومن القضية التي يمثِّلها.

مـن الملائـم هنـا أن نوضِّـح أكثـر هـذا التعـارض بـين الدعايـة والثقافـة، ذلـك لأنَّ الدعاية تتضمَّن مظهراً تربوياً دون أدنـى شـك، مثلها مثـل أيِّ نـشاط أو مـشروع بـشري، بينما لا غاية للثقافة بحدِّ ذاتها، أي أنَّنا لا نثِّقف أحداً من أجل تثقيفه فقط، ولكـن مـن أجل أهداف تتجاوز هذه الثقافة، أهداف ذات نظام أخلاقي، ديني، سياسي.. الخ.

[1] يقول «نيتشه»: العمل في مجال الدعاية غير لائق ومزر، عمل فاحش وبذيء!

: إرادة القوَّة ـ الفصل الثالث ـ صفحة 63.

كلُّ ثقافة معيارية بطبيعتها، يستند توجُّهها على خيارات فلسفية، أمَّا «التربوية» الحيادية بالمعنى العلمانيِّ الضيق فهي محض وهم إنْ لم تكن مجرَّد كذب!

أحد أهداف الثقافة هو تسهيل عملية تأقلم الأفراد مع وسطهم الاجتماعيِّ والمجموعة السياسية عامَّة، ممَّا يستدعي الخيارات أكيداً، إذن من الحماقة والطيش عدم الاعتراف بأنَّ الدعاية والثقافة يلتقيان على هذه الأرضية، ويدخلان تبعاً للظروف في صراع، أو تعاون فيما بينهما.

لا أحد يعتقد أنَّه على مستوى الخارطة السياسية يقتصر دور «التربوية» على الثقافة المسمَّاة «مدنية» والتي تكتفي بتعليم الفرد حقوقه وواجباته، مع بيان نزيه وحيادي حول مختلف الأنظمة السياسية وأنواع الأيديولوجيات المتنافسة لكي تترك المجال للمستمع حريَّة الاختيار وبالتالي حكمه الشخصي.

لا شكَّ أنَّ هذا الموقف يتَّفق مع أوليَّات العلم، ومع هذا إذا أراد المعلِّم أن «يتظاهر بالعلم» أمام تلاميذه عليه أولاً أن يتماشى مع الشروط الأساسية للشرف الفكري[1].

مع هذا تطرح المسألة بشكل آخر عندما يحاول المعلِّم «بطموحه» أن يكون عالماً ومعلماً بآن واحد، إذن عليه العودة إلى البرهان الوضعيِّ، ومسؤولية هذه الأوضاع التي يقدِّرها شخصياً. إنَّ المنهج العلميَّ هو قبل كلِّ شيء تعليمي بحدِّ ذاته، أي أنَّه يكوِّن الأحكام، ولكنَّ الثقافة تذهب إلى ما وراء التعليم الفكريِّ البسيط.

ليس أكيداً على الإطلاق أنَّ هذين الموقفين يتوازنان بسهولة كما نؤكِّد عامَّة، على كل حال، نلاحظ أنَّ الثقافة المدنية بالمعنى الذي أشرنا إليه، والتي تطرح نفسها كثقافة حيادية بشكل مطلق، فرضت نفسها عبر التاريخ رغم المواقف المعادية الأخرى، وما زالت تتابع الصدام في كلِّ الجهات ضدَّ العداء الشرس بحجَّة أنَّ الحيادية تتضمَّن هي أيضاً موقفاً قابلاً للنقاش. في النتيجة، تحرِّك الحيادية [كفكرة دون فكرة واضحة] كلَّ أشكال المسلَّمات والافتراضات التي تظهر في الطرح الأكثر موضوعية على شكل اقتراح، أو تلميح، بل إلى نصيحة أو وصيَّة.

تتوجَّه الثقافة إلى الجميع، فهي إذن لا مفرَّ منها مثلها مثل الدين والسياسة والأنشطة المعيارية والمكوِّنة الأخرى التي لا تترك مكانها لحيادية مشكوك في أمرها كحيادية!

---

[1] هذه المسألة التي تقع في وسط منهجية العلوم الإنسانية أو الاجتماعية أصبحت موضوعاً لخلاف بلا نهاية منذ أن طرحها «ماكس فيبر» بوضوح رائع في كتابه «العالِمُ والسياسة».

لدينا هنا حلقات دراسية، ومدارس لكوادر حزبية تطرح أنصاراً وأخصائيي دعاية يناقشون فيما بعد كيفية التأثير على العقول، ولدينا هناك الحيادية التي حتى لو دافعت عن نفسها فهي تحاول بدورها توجيه الفكر باسم اختيار لا يخلو من الخلاف والدعاية هو الآخر[1].

ـ أيُّ كائن بشري يكتفي بالحقيقة العلمية والموضوعية الوحيدة؟

ـ هل الحقيقة حيادية يا ترى؟

ـ أيُّ إنسان يستطيع أن يلجم في ذاته إثارة وإغراء الرغبة، وفي النتيجة الإيمان والفكرة؟

ـ أيُّ إنسان لا يجد في نفسه الميل إلى هذه النظرية أو هذا الهدف؟

ـ كيف يمكن في هذه الشروط ألا تتأثر بالدعاية، خاصَّة وأنَّ هدفاً ما، أو نظرية لا تبحث عن مؤمنين بهما هي نظرية بلا حياة؟

قد يتوجَّب على الحيادية والتسامح أن يدخلا في تزاحم وتنافس أيضاً، المشكلة تظلُّ عامَّة:

ـ كيف يمكن أن نوفِّق في الثقافة بين ديناميكية فكرة واحترام استقلالية العقول؟

على كلِّ معلِّم أن يتحمَّل مسؤوليته في نشر الوعي، ذلك لأنَّ هيمنة الغايات تمزَّقت بفعل الصراع والتنافس الذي لا يطاق، فلا يوجد هناك هدف يمكن له أن يضع لهذا المعلِّم معياراً أو برهاناً مطلقاً يحدِّده!

هذا التناقض الخالد يقدِّم له على الأقلِّ إشارة عملية: أن يحترس من التعصُّب لغاية واحدة «تطرد» كلَّ فكرة مناوئة، وتمارس حكمها على الصفات الحتمية وطبيعة الدعاية.

نستطيع أن نثير بعض الملاحظات حول مسألة ملحقة: المعلوماتية!

إنَّ ضرورة الحصول على معلومات دقيقة وحيادية منصفة تشبه إلى حد كبير التطلُّع إلى الحيادية التربوية.

---

[1] أن نختار «جبهة التعليم العامِّ» مثلاً اسمها «كجبهة» يضعها في تناقض مع المفهوم الدقيق للحيادية!

ولكن خارج المعلومات الدقيقة علمياً، ليس هناك ما يجيب على المعايير المثالية للحيادية وذلك لسبب بسيط وهو أنّه لا وجود لسياسة حيادية بالمعنى الدقيق للكلمة! مهما يكن من أمر لا تخضع الحقيقة للرغبات، إذ لم توجد أبداً جريدة اجتازت خطّ الطاعة السياسية المرسوم لها، هناك طريقة لطرح المعلومة البسيطة التي تخدم مباشرة السلطة أو عند الضرورة القائمين على السلطة [نعلم أنّه عام 1932 كانت كلُّ جرائد الرأي العامّ معادية لهتلر، ولكنّها كانت عاجزة أمام الحيادية الظاهرة للجريدة الفصلية التي كان هتلر يصدرها].

لا تحتاج الدعاية بالضرورة إلى المواربة في الكلام، أو اللّعب على الألفاظ، ولكنّ طريقة الدخول إلى الأحداث قد تكون مؤشراً على الدعاية الناجحة.

تطرح هذه الشروح مباشرة، أو كردَّة فعل المسألة العامَّة للتجرُّد والنزاهة والموضوعية في مجال الرأي.

إن الدراسات العلمية للدعاية ولأشكالها المختلفة من [اللينينية، هتلرية، ديموقراطية وأخرى] لم تتوقّف بفضل المنهجية الأكثر عقلانية وفاعلية لدى مستخدميها.

يتعامل علم اجتماع المعرفة مع الأحكام والتقديرات ونجاحات وتجاوزات الدعاية كوقائع، وأشياء، ولكنّ قوّة هذه المساهمات المنهجية لم تمنع الأحكام من أن تظلّ أحكاماً، والتجاوزات تجاوزات، والدعاية دعاية. بمعنى آخر لم تستطع الموضوعية المنهجية لعالم الاجتماع أن تقابل الموضوعية مع الدعاية كما هي.

إنّ تجربة أخصائيي الدعاية، وموهبتهم ومهارتهم في توجيه الأفكار واجتثاث القناعات هي ما تقرِّر في نهاية الأمر النتائج المنتظرة!

ما دام يظلُّ علماً، فإنّ علم اجتماع المعرفة كان قادراً على إفساد تدابير الدعاية الهتلرية مثلاً، وفضح الأسطورة والزيغ التي تقوم عليها كقاعدة، ومع هذا فهو لم يستطع إدانة هذه الدعاية باسم العلم.

يتلخَّص دور علم الاجتماع العلميِّ بتحليل الظاهرة لا بالتشهير وقدم نوع معيَّن من الدعاية، وإلاّ أصبح هو نفسه بنفس مستوى الدعاية[1].

---

[1] يصنَّف كتاب «س. تشاكوتين» بعنوان: «اغتصاب الجماهير عن طريق الدعاية السياسية» باريس [1945] كتاباً للدعاية أو بالأحرى للدعاية المضادَّة رغم ادعاءاته بأنّه كتاب علمي.

==

تستخدم الدعاية العلم لغاياتها، كما أنَّ العلم يمكن أن يتفحَّص موضوعياً الدعاية أو أيَّة تقنية يمكن أن تؤثِّر في الرأيِّ، ولكن إذا ما العلم «تذلل» بتعبيره عن أشياءه المفضلة فإنه يفقد جوهره بنكوصه إلى درجة الرأي.

هو دور سياسة أخرى لاستنكار مناهج «غوبلز[1]» باسم مفهوم آخر «للدولة» لا دور علم اجتماع المعرفة.

كان من الأجدر كشف الدعاية الهتلرية علميَّاً لأنَّها لم تكن موضوعية أبداً، بيد أنَّها استطاعت أن تجذب الرأي العامَّ، وأن «تدغدغ» الآمال لمصلحة مشروع أعدَّته السلطة.

في الواقع أنَّه حتَّى لو أنَّ علم الاجتماع بيَّن أنَّ الحجج والبراهين الهتلرية مزيفة، كاذبة، غير شريفة لم يكن ليستطيع منع دولة أخرى من تبنِّي هذه الدعاية واستثمارها، إنَّ وظيفة العلم الذي نستخدمه كأداة للقوَّة تجد مكانها في المعرفة لا في القوَّة.

دور العلم ليس في مراقبة السلطة، ولا في وضع العقبات والعراقيل في وجه الحزب السياسيِّ، ولا في تفضيل حزب على آخر، إنَّ العلم يستطيع أن يكشف غرور وأخطاء الأوهام، لا منع البشر أن يؤمنوا بها.

إذا تشكَّلت يوماً حكومة من علماء، فإنَّ هؤلاء العلماء يتوقفون عن كونهم علماء لكي يصبحوا رجال سياسة ومن ثمَّ رجال دعاية أيضاً.

إنَّ سياسة تدَّعي أنها «علمية» تظلُّ سياسة، بمعنى آخر هو رأي من آراء كثيرة حول أفضل الطرق للحكم، إنَّها ليست كالسياسة:

- إنَّ العلم السياسيَّ ليس سياسة علمية، والعكس صحيح أيضاً!

الدعاية هي نتيجة حتمية للتعدديَّة ولتنافس الأفكار، إنَّ الحقيقة تمتلك الثقة الجوهرية وهي ليست بحاجة إلى مساعدة أو إعانة خارجية يمكن أن تشوِّهها، على عكس الحقيقة هذه يحتاج الرأيُّ إلى سند من خلال النجاح في دعايته، لأنَّ كلَّ ضعف في النظريات المتنافسة يعزز من جاذبيتها وسحرها لدى الجماهير!

Tchakhotine, Le viol des foulespar la propagandepolitique, Paris, 1945.

[1] «غوبلز» وزير الدعاية الهتلرية إبَّان الحرب العالمية الثانية.

لا يهرم العلم أبداً لأنَّه مستقلاً عن الشروط الخارجية لنظام الزمان والمكان، وهذا ليس شأن «الآراء» التي تثار أو تهبط مع تتابع الأجيال والأوضاع، لأنَّ صلاحيتها تابعة للشروط الخارجية كالعدد والحماسة وإيمان المناصرين لها، وذكاء وحدَّة بصيرة القادة.

تثير حماسة الدعايات والدعايات المضادَّة الحياة السياسية، وتغيِّر مشهدها العامَّ حسب اعتقاد الأكثرية بهدف أو بآخر، وبهذا فهي تهيمن على سير الأحداث والأنشطة السياسية المادية:

ـ أيجب في هذه الشروط إدانة كلِّ أشكال الدعاية؟

لا يستحقُّ هذا السؤال الإجابة عليه، ذلك لأنَّ السياسة كفعل فكري تتضمَّن الدعاية بشكل إجباري، فلا يوجد حزب أو نظرية أو حكومة يمكن أن تستغني عنها، إنَّنا لا نحارب الدعاية، ولكن بعضاً من أشكالها التي تحاول أن تستولي على الإنسان لاستعباده وقهره، أخيراً، إنَّ مناهضة الدعاية بذريعة الثقافة السياسية هي أحياناً طريقة ماكرة، ولكنَّها فاعلة وناجعة بنفس الوقت. هذا يعني أنَّنا نستطيع أن نستخدم بعض المناهج كي نحصل على قناعات الآخرين باسم الأخلاق أو السياسة أو الفكرة التي نضفيها على الإنسان، لا باسم الضرورة وفائدة هذه القناعات نفسها.

من الخطأ إذن القول إنَّ الديموقراطية هي النظام الأشدُّ عداء للدعاية لأنَّها هي أيضاً مضطرة أن تقدِّم المعلومات للمواطنين [طالما أنَّهم جميعاً فاعلون في السياسة]، وأن تحرِّك مناصريها، وأن تعزِّز القناعات، وأن تكسب المتردِّدين وإضعاف الأعداء، مع هذا فإنَّ الإجراءات التي تقوم بها الديموقراطية اللِّيبرالية هي من نوع مختلف عن إجراءات النظم الشمولية التي تجمع بين الدعاية والإرهاب، وتعتبر غير المناصرين، والمواقف الحيادية رفضاً ومعارضة لها.

في الواقع يطوِّر كلُّ نظام شكلاً معيناً للدعاية يتلاءم مع مبادئه، باختصار يختار النظام السياسيُّ الشكل الذي يناسبه من الدعاية، لا الدعاية أو عدمها!

لا تعني كلُّ حيلة للدعاية عملاً تقصد به غواية وتضليل العقول ومن ثمَّ استعبادها، فالحكم الذي يستخلص من الاستخدام الممنهج والشرير طريقة للوصول إلى الغاية لهو حكم مخادع وغشَّاش!

ولكنَّ السياسة كعمل فكري كما أسلفنا لا تستطيع أن تتخلَّى عن أوليَّاتها في الإقناع والوعود وتجييش الحشود معها.

ليس فقط أنَّه لا يوجد وحدة سياسية تستطيع البقاء إذا لم يقتنع أعضاؤها بضرورتها وفائدتها، أي اعتقادهم بأسطورة الإرادة العامَّة، ولكن أيضاً يترتَّب على كلِّ نظام أن يؤكِّد تفوُّقه الفكريَّ والعمليَّ على النظام الآخر.

ـ كيف يمكن للديموقراطية أن تكافح ضدَّ أعدائها إذا لم يكن الديموقراطيون أنفسهم مقتنعين بمبدأها أو أنَّهم يتردَّدون في تمجيدها وإظهار حسناتها؟

إنَّ قيمة ما لا تعني شيئاً بذاتها، ولكنَّها تصبح كذلك عبر المقارنة والتعيين والتأكيد عليها والسلطة التي تفرضها، وحده العجز الذي نشهده في التعابير الطبيعية والعادية للحياة مثل السلطة، القوَّة، الحيلة، التفوُّق، اللّا مساواة من يصف الدعاية كتعابير عن سوء النيَّة وروح التخريب!

لا فضيلة بحدِّ ذاتها، فالإنسان بحاجة إلى الاعتقاد، وإذا لم يجد ما يعتقد به، يكتفي بما يُقَدَّم له فيعتقد به! تقوم الدعاية بهذا الدور على أكمل وجه في «توزيع» المعتقدات على البشر!

ـ كيف يمكن تحمُّل نقائص الديموقراطية، والاشتراكية إن لم نؤمن ونعتقد بهما؟

ـ كيف نتحمَّل فظائع الحرب والثورة إن لم نعتقد «بالخلاص» عن طريقهما؟

ندهش أن يستطيع الإنسان تكوين قناعاته ضدَّ التاريخ والتجربة، ولكن «يجب الإيمان قبل أيِّ دليل، ذلك لأنَّه لا يوجد دليل لمن لا يعتقد بشيء[1]».

تستخدم كلُّ أنواع السياسة الدعاية كتكتيك يخدمها، وخاصَّة الأنظمة الشمولية لأنَّها بحاجة إلى أن تستحوذ على الرأيِّ لكي تشلَّ في النهاية حكمه الحرَّ، ومع هذا علينا إلا نستخلص من بعض إعلانات «لينين» أو «هتلر» أنَّ السياسة مجرَّد دعاية، لأنَّ الدعاية في هذه الأنظمة تتجسَّد كنشاط مؤسَّساتي في الأنشطة الاقتصادية والثقافية الأخرى، وذلك لإظهار النتائج التي توصَّلت إليها والإشادة بها، ومن ثمَّ إخفاء وستر الإخفاق والفشل في أعمالها!

مع هذا تفقد الدعاية كلَّ فاعلية لها، بل أنَّهما تدور في الفراغ إذا لم يتبع وعودها تنفيذ عملي لها! إنَّ عبقرية «غوبلز» لم تكن لتنجح في جذب الجماهير الألمانية لو لم

---

[1] «آلان»: حديث حول الدين، باريس 1938، ص87.

Alain, Propos sur la religion, Paris, 1938, p. 87.

يرافق دعايته حقائق ماديَّة على أرض الواقع، وهذا ما ننساه دائماً حين نتكلَّم عن الدعاية النازية: إن خُطَب «هتلر»و«غوبلز»، والمظاهر المسرحية كانت تمثِّل حقائق ماديَّة في نظر الشعب الألمانيِّ لأنَّ عملاً اقتصادياً واجتماعياً هائلاً وراءها.

كان من السهل كشف اللُّعبة الضوئية «لمؤتمر نيرمبيرغ»، وفضح الأساطير واللّاعقلانية للنظرية لو فهمنا الظاهرة النازية، وانتبهنا إلى الإنجازات الماديَّة الهائلة في بضع من السنوات، إنَّ الحقيقة التاريخية للنازية ودعايتها لم تكتب كاملة بعد.

لا تنفصل الدعاية من السياق السياسيِّ والاجتماعيِّ العامِّ للجماعة، ولا نستطيع أن نتَّخذ موقفاً هجومياً كلامياً إذا كان موقفنا الفعليُّ موقفاً دفاعياً على خارطة النشاط العمليِّ إلا في حالة التكتيكية للعمل السياسيِّ المؤقَّت، فهل يمكن أن تظلَّ الدعاية في موقف الدفاع؟

- ألا تغامر بفقدانها الجاذبية لاتِّخاذها هذا الموقف الدائم؟

بهذا المعنى كان «ر. أرون» على حقّ عندما قال «إنَّ الدعاية تخضع للأحداث أكثر من تبعيتها للنظرية[1]».

لقد فهم «لينين» جيداً هذه الفكرة عندما طلب من مشايعيه أن ينتهزوا السيطرة على كلِّ حدث أو مشكلة مهما كانت صغيرة ووضعها في لائحة «الصراع الطبقيِّ» للجماهير.

إنَّ الدعاية في حقيقتها مظهر ذرائعي للحكومة، تقتنص الفرص الطارئة والعرضية للإشادة بنجاحات هذه الحكومة، مع هذا تظلُّ الدعاية بلا فائدة إذا لم تمسك باللحظة الخاطفة للحدث، وتوجِّهه للجهة التي تخدمها، وتعمل على تحويل هذا الحدث مهما كان صغيراً إلى نجاح كبير، وتقوم بالإجراءات الانتقامية ضدَّ الأعداء... الخ!

إنَّ الدعاية «عمل اللَّحظة» الذي يتطلَّب ذهناً منهجياً قادراً على خلق موجة فكرية بالسرعة القصوى لخدمة الحزب أو السلطة.

لا تكون الدعاية فنَّاً إذا لم تكن على مستوى الاستغلال الأريب للمفاجآت التي تجيء بها الأحداث والظروف على الدوام، كثيراً ما نجد في الأعمال المختصَّة إشارات

---

[1] «ر. آرون»: الإنسان في مواجهة الطغاة، باريس 1946 ـ ص189.
R. Aron, L'hommecontre les tyrans, Paris, 1946, p. 189.

حول التقنيات المتنوّعة للدعاية السياسية لا مكان لها هنا إذ نحلّل مفهوم الدعاية ومعناها السياسيَّ على مستوى الفكر.

ليست الدعاية إذن مجرَّد تقنية أو تنظيم للأفكار، ولكنَّها أفكار تعبِّر عن نفسها، وتحاول إفراغ الحكم من كلِّ باعث أو دافع شخصي لتحويله من ثمَّ إلى انعكاس لإرادة السلطة. إذن فالدعاية ليست نظرية، ولكنَّها تفترض وجود وعيٍ نظريٍّ لدى السلطة، مع هذا فهي تطالب هذه السلطة التي تستخدمها أن تستند لا على اعتقاد بالمعنى الدارج، أو على فكرة بالمعنى اللِّيبراليِّ القابل للنقاش، ولكن على نظام متلاحم ومتجانس، بل صلب إذا ما تعلّق الأمر بالهدف الكبير.

هكذا نجد أنَّه ليس غريباً أن يتزامن انتشار الدعاية المعاصرة مع عصر الأيديولوجيات.

الأيديولوجية والماركسية

حديثة هي صيغة «الأيديولوجية»، ولكن ما كانت تشير إليه وتحدِّده معروف من قِبَل «تيوسيديد» والسياسة اليونانية بشكل عام.

كانت مدينة «أثينا» داعية ونصيرة للديمقراطية، وكانت ما أن تستولي على مدينة جديدة حتَّى تنصِّب فيها الحزب الديموقراطيَّ، نصيرها الطبيعيَّ، عكس «أسبارطة» التي تعيش نفس الوضع، فكانت تساند «الأوليغارشية» في استلام السلطة، مع فرق أنَّ «أسبارطة» لم تكن تنتظر من حكم «الأوليغارشية» الكثير، لكنَّ موقفها جاء على شكل معارضة ضدَّ «أثينا» التي كانت سياستها أيديولوجية بحقٍّ،

- ألم تكن مدينة الفلاسفة والخطباء؟!

في كلِّ الأحوال كان الصراع الأيديولوجيُّ في ذلك العصر يطمح إلى القوَّة والسيطرة، وقد ترافق مع شكل من الصراع الطبقيِّ: الحزب الديموقراطيُّ المنتصر يطرد الأغنياء، والأغنياء يطردون زعماء هذا الحزب ما أن ينتصروا مجدَّداً بمساعدة «أسبارطة». يكفي أن نقرأ بعض خطابات «تيوسيديد» التي تتكلَّم باسم تاريخه حتى نكتشف مقاطع تعلن عن فكرة الأيديولوجية الحديثة، أي عن فكرة تجمع بين الرؤيا المحدَّدة للإنسان والقوَّة!

هو «ديستيتدوتراسي» الذي ابتكر صيغة «الأيديولوجية» لكي يسمِّي فلسفته الخاصَّة المناوئة للاَّهوت، أو علم الأفكار [هذه الفكرة الأخيرة فكرة العلم أُخذت بمعنى قريب من فلسفة «كونديَّاك» أكثر من قربها من أفلاطون، ديكارت، كانت]. يقول «تراسي»: يسمَّى هذا العلم «أيديولوجية» إذا نظرنا إلى الموضوع فقط، و«قاعدة عامَّة» إذا أخذنا الوسيلة بعين الاعتبار، و«منطقاً» إذا قصرنا اهتمامنا على الغاية وحدها! إنَّ أيَّ اسم نعطيه له سوف لن يَمنعه من أن يحتوي على الأجزاء الثلاثة هذه، ذلك لأنَّنا لا نستطيع أن نتعامل مع جزء منها منطقياً دون أن نتعامل بنفس الطريقة مع

الجزئين الآخرين، يبدو لي أنَّ «أيديولوجية» هي الصيغة النوعية، لأنَّ علم الأفكار هذا يتضمَّن تعابيره واستنتاجاته[1].

يسمِّي «ديستيتدوتراسي» مؤيدي هذه الفلسفة «بالأيديولوجيين»، وهناك بعض الفلاسفة الإيطاليين وخاصَّة «باسكال» و«كالوبي» الذين استخدموا الصيغة في نفس المعنى، أو على الأقل بمعنى مشابه يختلف تماماً عن المعنى الذي نريده في أوقاتنا هذه.

إنَّ «نابليون» هو بلا شكٍّ المسؤول عن المعنى السلبيِّ الذي أخذته هذه الصيغة فيما بعد، لأنَّه استخدمه للسخرية من الفلاسفة الغامضين، السديميين، المنفصلين عن الحقيقة، بل أعداء النظام الجديد للأشياء الذي أقيم في «فرنسا»[2]، لقد استفاد «ماركس» بدوره من هذا الرفض لكي يحدِّد، حسب فلسفته الخاصة، المفكرين والفلاسفة الذين جعلوا من الفكر حقيقة مستقلَّة عن الشروط الاجتماعية والماديَّة.

لنقف عند حدود مفهوم الأيديولوجية الذي نجده لدى «ماركس» و«انجلز» لأنَّهما كانا أكثر حسماً لقبول الصيغة من تهكُّم وسخرية «نابليون».

في كتابهما: «الأيديولوجية الألمانية» توجَّها بالهجوم على «فلاسفة الفكر المحض» مثل [م. هس، برينو، بوير، ماكس ستيرنير]، الذين أخضعوا الفكر إلى نقد حاسم، ولكن دون أيَّة نتيجة على أرض الواقع! بعيداً عن تغيير العالم لم يقوموا بفعل شيء سوى بتبرير هذا العالم الموجود بطريقة غير مباشرة، أي أنَّ نقدهم شكَّل مرحلة في تاريخ الفكر، ولكن فقط في هذا المجال.

«وعلى الرغم من جملهم وتعابيرهم الطنانة الباذخة التي تزعم أنَّها ستقلب العالم رأساً على عقب، فإنَّ أيديولوجيي مدرسة «الهيغليين الصغار» هم الأكثر رجعية[3]».

ترتكز الأيديولوجية التي ينادون بها على جعل المظاهر والأفكار والمفاهيم، بكلمة واحدة جعل نتاج الوعي الروابط والعلاقات بين البشر[4]، أي إدراك المجتمع تجريدياً، مكوَّناً من أفراد يفكِّرون، علاقاتهم الحقيقية ليست فيما بينهم كأفراد، ولكن علاقة العامل بالرأسمالي، والمستأجر بالمالك، الخ!

---

[1] «ديستيتدوتراسي»: عناصر الأيديولوجية.

[2] «ماركس»: بؤس الفلسفة، الطبعة الاشتراكية، باريس 1947، ص80.
K.Marx, Misére de la Philosophie, Edit. Sociales, Paris, 1947, p. 80.

[3] «ماركس» ـ «أنجلز»: الأيديولوجية الألمانية، باريس 1953، ص10 الفصل الأول ـ الطبعة الاشتراكية.
K. Marx et F. Engels, l'Idéologie allemande, premiérepartie, Edit. Sociales, Paris, 1953, p. 10.

[4] نفس المصدر.

حسب «ماركس» تنتج الأفكار والمظاهر والوعيُ نفسه مباشرة من النشاط الماديِّ للبشر، بحيث تقوم الأيديولوجية بكشف الصلة بين إنتاج الوعي، والنشاط الاجتماعيِّ المنْتِج، وذلك عبر عملية تحويل في أنشطة «النظام القوميِّ» كالدين والسياسة والقانون والصراعات والتناقضات التي تجد جذورها في التنظيم الاقتصاديِّ والاجتماعي.

يرى «ماركس» أنَّ المهمَّة الأولى للماديَّة التاريخية تكمن في نقد الأيديولوجية، وكشف الستار عن المظاهر والأفكار التي تخفي حقيقتها، فالأيديولوجية ليست سوى وعي طبقي يبرِّر المجتمع المضْطَهد والمُسْتَغَل من قِبَل طبقة معينة، ولكن دون وعي بالأسباب الموضوعية للوضع التاريخيِّ لهذه الطبقة. هكذا تؤكِّد أيديولوجية الطبقة البرجوازية على حريَّة النقد والصحافة والفرد التجريديِّ والمساواة أمام القانون، ولكن باللَّامساواة الاقتصادية وقهر البروليتاريا تصبح المساواة والحريَّة شكلية، أي أنَّها مجرَّد عناصر أيديولوجية للعبة الوعي «المُقْتَطع» من جذوره إذا نظرنا إلى الشروط الاجتماعية والاقتصادية! من هنا يأتي التناقض بين الوضع الاقتصاديِّ والآخر الأيديولوجيِّ بعدم تطابقهما، ذلك لأنَّ الأيديولوجية تتطوَّر لذاتها كفكرة خالصةً دون أن ترتبط بالمجتمع الذي تعبِّر عنه، بهذا المعنى استطاع «أنجلز» أن يسميها «الوعيُ الزائف[1]».

المهمَّة الثانية للأيديولوجية حسب «ماركس» هي في معرفة التعارض الذي لا يمكن تجاوزه بين البرجوازية والبروليتاريا سواءٌ على الخارطة الاقتصادية أو على المستوى الأيديولوجيِّ، واستخدام الأيديولوجية كأداة بيد البروليتاريا من أجل تحريرها وثورتها المستقبلية.

على عكس البرجوازية التي تخفي عن طريق الأيديولوجية جوهرها لمجتمع برجوازي طبقي، «تعي» البروليتاريا وضعها الطبقيَّ بكلِّ المسؤوليات والنتائج، والتي سيصبح من مبدأها فيما بعد تراجع الوعي الطبقيِّ ونهاية كلِّ أشكال الأيديولوجية لأنَّ البروليتاريا من خلال نشاطها سوف تقيم حالة من التوافق بين النظرية والتطبيق.

هذا يعني أنَّ البروليتاريا ستستخدم مفهوم الأيديولوجية من أجل كشف القناع عن النوايا الخفية، والخداع الذي يستخدمه أعداؤها وذلك باعتمادها الواعي أيضاً على أيديولوجية بروليتارية بهدف إلغاء المجتمع الطبقي.

---

[1] الأيديولوجية هي صيرورة يطرحها المفكِّر المزعوم بوعي، ولكنَّه وعي مزيَّف.
إنَّ القوى الحقيقية التي تحرِّك هذا الوعي مجهولة وإلَّا فهي ليست صيرورة أيديولوجية:
«أنجلز»: رسالة إلى «فرانز مهرنك».

ليست الأيديولوجية بالنسبة للبروليتاريا إذن سوى فكرة خالصة معزولة عن الحقيقة الاجتماعية، ولكنَّها أيضاً أداة لتغيير العالم، ونظرية تستمدُّ قيمتها من النشاط الماديِّ والعمليِّ خلال المسيرة التي سيظلُّ فيها الوعيُ الطبقيُّ للبروليتاريا وتطوُّره التاريخيُّ الاجتماعيُّ الحقيقيُّ في توافق دائم على قدر المستطاع.

إنَّ مساهمة الأيديولوجية البروليتارية ليست من عمل «ماركس» ولكنَّها جهد لفلاسفة المدرسة الماركسية. إحدى الأفكار المباشرة للمادية التاريخية تؤكِّد على «تبادلية» جدلية بين الاقتصاد والأنشطة البشرية الأخرى، ممَّا يعني أنَّه من أجل الكفاح ضدّ الأيديولوجية البرجوازية لا بدَّ للبروليتاريا هي الأخرى من أيديولوجية مضادَّة.

من جهة ثانية نجد أنَّ فلسفة «ماركس» تحتوي أيضاً على عناصر أيديولوجية بالمعنى السلبيِّ للكلمة. هنا يجب أن نضيف [دون الكلام عن الاعتقاد بإمكانية حل مشكلة التاريخ والمواضيع التي تتضمَّنه] أنَّ «الأسطورة» الاقتصادية تخفي بدورها عند «ماركس» الحقائق السياسية والدينية والاجتماعية.

- ما الذي يعيب الأيديولوجية عند «ماركس»؟

هو الاعتقاد بأنَّ المفهوم يستطيع أن يحدِّد الأحداث، ولا يعترف بالحركة التاريخية في شموليتها، لأنَّ الأيديولوجية تتعامل مع جزء من الحقيقة كأنَّه الحقيقة المطلقة.

لقد أخذ «ماركس» على «فيورباخوستراوس» اعتقادهما أنَّ «الإنسان في اللَّحظة الأخيرة كائن ديني». وانتقد آخرين مثل «كانت» لاعتقادهم أنَّ «الإنسان في التحليل الأخير كائن أخلاقي، أو سياسي»!

في الواقع، يمكن أيضاً أن نوجِّه النقد إلى «ماركس» لتأكيده على أنَّ «الإنسان في اللَّحظة الأخيرة والتحليل الأخير كائن اقتصادي»، وأنَّ العامل الحاسم للتاريخ هو «الإنتاج»!

لقد حدَّد «ماركس» الشروح التاريخية بإخضاعها وإعادتها إلى فئة من المفاهيم المحدَّدة باعتبارها أساسية، ومن هنا نرى أنَّه شكَّل الوجود على هذه الصورة كي يعطي التاريخ معناه.

لقد شوَّه «ماركس» هو أيضاً الحقيقة حين حدَّدها مفهومياً، وفرض على التاريخ شكلاً واجباً للأيديولوجية!

نقد الأيديولوجية

نجد «النقد الأكثر حسماً للأيديولوجية» عند هؤلاء الذين أطلق عليهم «بيرنهام» تسمية «الميكافيللين» مثل [سوريل، ميشيل، وخاصَّة باريتو]، الذي يذهب إلى أقصى حد في تعريفه حتَّى يفقده معناه!

نحن نعرف التمييز الذي وضعه بين مظاهر النشاط البشريِّ الدائمة كالعاطفة، والغريزة الجنسية، والقوَّة وبين «التفرُّعات»، أو المفاهيم المختلفة التي يضيفها الإنسان على المواضيع الأكثر تنوُّعاً: الحريَّة، العدالة، المساواة، الله، البروليتاريا.. الخ!

هذه التفرُّعات يمكن أن نسميها «أيديولوجيات». بهذا المعنى تصبح كلُّ أشكال العقائد والمفاهيم والأنظمة والنظريات العقائدية، والبرامج والدساتير وإعلانات المبادئ التي يبتكرها الفكر كي يبرِّر بطريقة حيادية المصالح والحاجات أو لكي يخفي وراء مفاهيم الحريَّة والعدالة والسلام التعطُّش إلى السلطة والهيمنة... أيديولوجيات[1]. باختصار هناك أيديولوجية عندما ينحدر الفكر إلى مستوى اعتماده على وسيلة القوَّة!

لقد «رأى باريتو» بعين ثاقبة أنَّ مفهوم الأيديولوجية عند «ماركس» هو أيديولوجية أيضاً، طالما أنَّها في خدمة إرادة القوَّة لمجموعة، وهي الطبقة البروليتارية، وأنَّ الوعيَّ النقديّ ينكفئ أمام مشهد الثورة.

يذوب الفكر وينحلُّ في الأيديولوجية سواء أكان فكراً ثوريَّاً أم رجعياً، من هنا نشهد حضور الشكوكية بقوَّة في التأمُّل الفكريِّ حول المجتمع!

يبرِّر الفكر هذا أيَّ شيء دون أن يغيِّر عملياً من المظاهر التي تؤكِّد على استقرار وثبوت التاريخ. لقد لاحظ «باريتو» بصفاء ذهن أننا كسجناء في أحكامنا الميتافيزيقية المُسبَقة، واللّاهوتية، والفلسفية، والسياسية، والاقتصادية، والأخلاقية

---

[1] «باريتو»: بحث في علم الاجتماع العام، باريس 1917

Pareto, Traité de sociologiegénérale, Paris, 1917.

وغيرها..نعطي الأوليَّة للتفرُّعات التي يقوم بها الفكر لأنَّنا بحاجة إلى الوهم والاعتقاد بغايات طيبة، بينما نحن في حقيقة الأمر مسوقون بهذه التفرُّعات! من الصعب معرفة ما إذا كان «باريتو» على صلة مع «فرويد»، ولكنَّ تحليله حول «التضامن»، و«النزعة الإنسانية» أيضاً فظ وقاس مثله مثل التحليل النفسي!

هناك نقطة مشتركة بين مفاهيم «ماركس» و«باريتو»: فكلاهما يرى في الأيديولوجية نظرة فكرية تجعل ما هو أساسياً ثانوياً، أي أنَّها تحيل الثابت إلى ما هو تاريخي متنوع وممكن. مع هذا يظلُّ الفرق بينهما كبيراً: بالنسبة «لماركس» يرى أنَّ الاقتصاد هو الرئيسيُّ في عملية التاريخ، بينما يعتقد «باريتو» أنَّ الحاجة هي إحدى التفرُّعات، ولكنَّه يرفض أن يرى فيها تعدُّدية «للعناصر الثابتة» ذلك لأنَّ «ماركس» أحاط التفرُّع الاقتصاديَّ بكلِّ أشكال البرهان ممَّا أوقعه في الأيديولوجية!

إنَّ الدور الرئيسيَّ للمتفرِّع شكل من أشكال الأيديولوجية لأنَّنا نحلُّ محلَّ الوعي النقديِّ غاية ليست نقدية، من هنا جاءت الانتقادات «لباريتو» التي أدانته بعدم رؤيته الغايات، وإنكاره للمثال، وإهماله للأمل والرغبة والحاجة والسعادة البشرية. إنَّ الإجابة على هذه الاعتراضات تظهر لنا مظهراً آخر لنقد الأيديولوجية عند «باريتو».

ليس منطقياً أن نأخذ عليه عدم اهتمامه بالغايات والمثال. ما هو حقيقي أنَّه رفض تركهما خارج نطاق التحليل النقديِّ. كلُّ مرشحي الأيديولوجية يتشابهون: إنهم يقبلون نقد جميع الغايات شريطة أن نقترح لهم غاية جديدة، دون الأخذ بعين الاعتبار أن تكون غاية مبرَّرة منطقياً أكثر من غيرها!

وبدل أن يلحقوا مفهوم الغاية نفسه بالتحليل، تراهم يقفون ضدَّ الغايات الأخرى باسم غاية جديدة مع احتمال أن يأتوا بالدلائل والبراهين التي تنكر وترفض الغايات الأخرى! في الحقيقة إنَّ الأيديولوجية «تتغذى» من الغايات، ولهذا فهي ترفض كلَّ تحليل مفهومي لهذه الفكرة!

الاعتقاد بمجتمع بلا طبقات بالنسبة «لباريتو» هو بمثابة الاعتقاد بالشيطان والملائكة: إنَّ موضوع الغاية يتغيَّر، ولكنَّ طبيعة الإيمان وأسلوب البرهان يظلاَّن ثابتين. يدين «الصينيُّ» السرقة والجريمة مثله مثل المسلم، والكاثوليكيِّ، والكالفانيِّ، والكانتيِّ، والماركسيِّ، ولكن كلُّ واحد من هؤلاء ينطلق من متفرِّع مختلف دون تغيير بماهية الحكم. هنا يحاول «باريتو» نقد الوعي:

- ما قيمة السلوك المنطقيِّ المزعوم للإنسان؟

كلُّ البشر تقريباً يريدون الحريَّة، ولكن قلَّة منهم يتصرفون بما يتلاءم مع هذه الغاية. وطالما أنَّ الحريَّة فكرة غامضة تماماً فإنَّنا ندرجها بحماسة ضمن الدساتير والبرامج والإعلانات والقوانين، ونبتكر كلَّ أشكال التفرُّعات ظاهرياً لتبرير هذه الغاية، بينما في الحقيقة نحن نبحث عن تبرير لتصرُّفاتنا والتي هي عامَّة لا تنطبق مع متطلّبات الغاية العقلانية.

ـ من هم الرجال الذين يطبِّقون المبادئ التعليمية الملقاة على عاتقهم؟

ـ هل يتطابق السلوك البشريُّ في هذا العصر الذي «يقدِّس» الثقافة مع فكرة التقدُّم وتهذيب المجتمع ثقافياً؟

إنَّ التصرفات البشرية غير منطقية في كثير من الأحيان، ذلك لأنَّها بدل أن تنسجم عقلانياً مع الغايات الشريفة المُعلنة تتَّجه تبعاً للبراهين والحجج الأيديولوجية التي تطرح غاياتها.

هكذا يجد مفهوم الأيديولوجية عند «باريتو» المعنى الذي أعطاه «نابليون» لهذه الصيغة، ولكنَّ هذه الصيغة هي المستخدمة بعيداً عن المعنى التقنيِّ الذي أعطاها إياه مبتكرها «دستيتدوتراسي». صحيح أنَّه في هذه الحالة الأخيرة يأخذ معناها شكلاً غامضاً جدّاً.

يشير «دستيتدوتراسي» إلى جميع أشكال المماحكات المقتطعة من الحقيقة والتجربة المشتركة، وكما أنَّه يشير إلى كلِّ عقيدة قائمة على برهان مبهم، وكلِّ بناءٍ فكري خالص وأخيراً إلى كلِّ نظرية جوفاء فارغة!

ـ «نتعامل مع نظرية العدوِّ كأيديولوجية لأنَّه عدو، حتَّى لو كانت هذه النظرية متلاحمة ومنطقية، يفقد المفهوم إذن معناه الدقيق، فلا قيمة له سوى المجادلة والحرب الكلامية[1]». ولكن هنا يجب أن ننتبه إلى عدم الوقوع في خديعة اللُّغة والإفراط في استخدامها، إذ أنَّنا طالما فكَّرنا «أيديولوجياً» في السياسة، فمن الضروريِّ أن نعطيها تعريفاً، أو وصفاً متماسكاً على قدر المستطاع بالاعتماد على الاستخدامات التاريخية، وأن نتجنَّب وضع أيديولوجية ما في مواجهة أيديولوجية أخرى».

نجد المحاولة الأولى لتحليل مفهوم الأيديولوجية في علم اجتماع المعرفة نحو عام 1925 في [ألمانيا] وخاصَّة في أعمال «ك. مانهايم».

(1) «دستيتدوتراسي»: عناصر الأيديولوجية، الطبعة الثالثة، 1817، ص4.
Destutt de Tracy, Elémentsd'idéologie, 3e edit., 1817, p. 4.

دون الدخول في تفاصيل المسائل التي طرحها علم اجتماع المعرفة بشكل عام، وفلسفة «مانهايم» العلائقية بشكل خاص لنمسك أولاً بالعناصر الإيجابية التي تساعدنا في إلقاء الضوء على هذا المفهوم[1].

يفرِّق «مانهايم» بين معنيين أسياسيين للأيديولوجية:

1 ـ المعنى الخاصُّ وفيه تأخذ الأيديولوجية شكل المجادلة والحرب الكلامية كما تقدَّم، وتعمل على إقصاء العدوِّ أو القضاء عليه، فهي إذن وعي مزيَّف، وفكرة محرَّفة مصنوعة من الوهم والأكاذيب!

2 ـ المعنى العامُّ الذي تعني به الصيغة «أيديولوجية» الفكر المميَّز والوسط الثقافي لعصر أو جماعة، في هذه الحالة تشرح الأيديولوجية عامَّة الوضع الوجوديَّ، وآفاق ومعتقدات العصر أو الجماعة.

إنَّ الشكل الأول للأيديولوجية ذو طبيعة بسيكولوجية ـ فردية يستند إلى معايير الصحِّ والخطأ، أمَّا الثاني فهو جماعي، اجتماعي؛ ولا نستطيع أن نقول عنه أنَّه حقيقي أم مزيَّف.

إنَّ ما اهتم به «مانهايم» هو الشكل الثاني بطبيعة الأمر، والذي حاول فيه مطابقة الأيديولوجية العامَّة مع علم اجتماع المعرفة! هكذا تفقد الأيديولوجية كلَّ تقدير لتصبح «وسيلة بحث في التاريخ الاجتماعيِّ والفكريِّ بشكل عام[2]»، أي أنَّها تفقد صفتها «الحزبية» لكي تتحوَّل إلى أداة «استكشافية» تحدِّد التفاوت بين الوضع الحقيقيِّ، ووعي عصر أو جماعة، وقد تساعد على فهم التفاعلات والتأثيرات المستمرة للأوضاع التاريخية والنظرية في تأثيرها المتبادل. بمعنى آخر، تتحوَّل الأيديولوجية إلى علم ملحق، إضافي في تاريخ الحضارات!

ولكن على الرغم من الأهمية الجديرة بالاحترام والتقدير لأعمال «مانهايم»، إلاَّ أنَّها لم تجب على متطلبات التحليل لهذا المفهوم.

---

[1] «ك. مانهايم»: الأيديولوجية واليوتوبيا ـ باريس 1956، نحيل القارئ الذي يرغب بتحليل نقدي لهذا الكتاب إلى مؤلف «ر. آرون» علم الاجتماع الألماني المعاصر. الطبعة الرابعة ـ باريس 1950، ص80 ـ 94.
K. Mannheim, Idéologie et utopie, Paris, 1956.
R.Aron, La sociologie allemande contemporaine, 4e edit, Paris, 1950, p. 80-94.

[2] نفس المصدر.

إنَّ تفريقه بين هذين الشكلين للأيديولوجية في نهاية الأمر ذو قيمة دلالية فحسب لأنَّه تعامل مع الأيديولوجية كعامل مؤثِّر في تعزيز العلم الجديد «علم اجتماع المعرفة» لا من أجل الفهم الداخليِّ للمفهوم.

بلا شكَّ أنَّه من الصعب الابتعاد عن الأيديولوجية، ذلك لأنَّ الإنسان يُساق بسهولة في تشعُّبات البراهين والأدلّة. هذا يشرح السبب الذي يجعلنا نثمِّن ونقدِّر أغلبية الدراسات التي كرَّست نفسها حول هذا الموضوع، فهي أحياناً تتساءل حول إمكانية نهاية للعصر الأيديولوجيِّ، وأحياناً تميل إلى مواجهة أفكار أخرى كالحقيقة والواقع والديموقراطية، وأحياناً تحيط «أيديولوجياً» بتحليل عام لهذا المفهوم.

إحدى هذه الدراسات تحاول المساهمة بطرح المفهوم بالمعنى الذي نراه هنا، وتحدد دوره في التناسق العامِّ للسياسة.

قبل أن نقوم بالإدراك الداخليِّ للمفهوم من المهمِّ أولاً استنتاج صفاته الأساسية.

صفات الأيديولوجية

1 ـ تنتمي الأيديولوجية إلى الرأي، ولكن بأيِّ شكل؟

هي فكرة من أجل غايات معينة! أنْ تتضمَّن الحقد والكراهية، الخوف والرغبة، تلك مسألة غير قابلة للنقاش، ولكنَّها لا تمارس فعلاً دائماً في السياسة إلا إذا كان لديها أمل ما، إمَّا على المدى البعيد، أو على شكل نوعية في المشاركة، مثالية أو خيالية. هي فكرة أصبحت رغبة، ميل، هوى.. هذه هي الصفة الأساسية للأيديولوجية التي يستنكرها بعض المفكرين مثل «إمج» الذي لا يرى فيها سوى فكرة متواترة، وعقلانية مُسْبَقة في تبرير نشاط ما[1].

بيد أنَّ مفهوماً كهذا مفهوم أيديولوجي بالنسبة للأيديولوجية، والتي هي عبارة عن رأي مستقبلي يتَّجه نحو هدف أو بعض الأهداف التي «تتكدَّس» أحياناً بشكل عشوائي، وبهذا فهي تأخذ مظهراً واحداً للحقيقة تضفي عليه صفة المطلق: البروليتاريا، العِرْق، الديموقراطية، التقاليد... الخ، على العكس من الفكرة العلمية، الحيادية بالنسبة للغاية، فهي يقظة، حذرة، مع جميع عوامل ومظاهر الواقع.

إن تحليلاً نقدياً مفهومياً كصفة للأيديولوجية لا يمكن أن يتمَّ، وإلَّا وقع هو نفسه في دائرة الأيديولوجية هذه: عليه أولاً أن يأخذ بالحسبان مجموعة الأسباب التي تدفع البشر إلى الانضواء تحت ظلِّها. من الممكن، بل أغلب الظنِّ أنَّ غاية أكثر الأيديولوجيات غير قابلة للتحقيق أو وهمية، ولكنَّ مؤيديها لا يحكمون عليها بهذا الشكل، وإلَّا لما اعتنقوها!

حتَّى الأيديولوجية ذات الشكل التقليديِّ «تقذف» بالماضي في المستقبل كي تجد فيه علَّة الحركة، إنَّ الموقف النقديَّ حر في اكتشاف كلِّ أشكال العناصر المتواترة،

---

[1] «إمج»: حقيقة الأيديولوجية.

Emge, Das Wesen der Ideologie.

والتبريرات ذات المفعول الرجعيِّ، شريطة الاعتراف أولاً بأنَّ لها صفات ذات مفعول رجعي، طالما أنَّ مؤيديها يعتقدون بها لهذا السبب.

نجانب المشكلة الحقيقية إذا أهملنا الغاية، والمشاركة، و«اليوتوبيا» وأخذنا بعين الاعتبار هذه المظاهر فقط، لأنَّنا نكون قد ابتعدنا عن فهم السبب الذي يجعل الأيديولوجية قادرة على إغراء واستمالة العقول رغم أنَّها رؤية جزئية دون أدنى شك؟

أخيراً، يعيق إنكار الغاية إدراك ادِّعاءات كلِّ أنواع الأيديولوجية «بالكونية» لأنَّها نظرية خاصَّة في خدمة بلد أو طبقة أو حزب سياسي أو أي شكل للتجمُّع ذي ميول سياسية.

إذ تضفي صفة المطلق على مظهر واحد للحقيقة فهو تدخُّل في تعدديَّة وتناقض الأهداف، وذلك بتجديد [نظرياً] كلِّ الغايات الأخرى من أجل مصلحة غاية واحدة. إنها تخلط بين الاستئثار والكونية.

2 ـ ليست الأيديولوجية رأياً أو حكماً شخصياً، ولكنَّها رأي يتوجَّه إلى جماعة [بلد، طبقة، عِرْق، طائفة... الخ]، يمكن أن نعتبرها مظهراً جماعياً شريطة أن نحدِّد توجُّهها إلى المجموعة كقوَّة سياسية نطالب من خلالها بالسلطة، أو بممارسة هذه السلطة.

تفقد الأيديولوجية بالمعنى الخاصِّ الذي استخدمه «مانهايم» صفتها الأيديولوجية، لذا تتحوَّل إلى وهم شخصي، أو مجرَّد علاقة بسيطة بين الأفراد باستخدامها المشوَّه للوقائع، بالكذب، والحسابات التي تهدف إلى خداع الآخر، بمعزل عن أي هدف اجتماعي. في الواقع أنَّ الأيديولوجية مظهر جماعي وسياسي، أو على الأقلِّ مجموعة متلاحمة للأهداف الاجتماعية ذات النزعة السياسية التي يمكن استثمارها سياسياً.

هو شكل مفرط باستخدام اللُّغة حين نطلق على الأيديولوجية اسم نظرية أدبية أو فنية، أو نسميها أحياناً عقيدة دينية حين تقتصر على مسألة «الخلاص».

لا نقيِّم كذلك الشكوكية أو الثنائية أو الانتقائية أو الأنظمة الفلسفية الأخرى كأيديولوجيات حتَّى لو ألهمت أو وجَّهت بطريقة عملية السلوك الفرديَّ، بينما نطلق على القومية، الإمبريالية، الاشتراكية، الشيوعية، الفاشية اسم أيديولوجية، لأنَّها كفكرة سياسية تقوم بخدمة غاية الحكومة بشكل خاص، كالفيدرالية والجمهورية، ولكنَّها أيضاً كالأيديولوجيات الشمولية التي تدَّعي حكم الحياة الخاصَّة والعامة [الفنُّ، العلم، الأخلاق، الفلسفة، الدين].

تُحـرِّك كـلَّ الطاقـات والأنـشطة البـشرية باسـم تـسلُّط وهيمنـة التنظـيم الحزبـيِّ. طبعاً، نؤكـد الأيديولوجيـة نفسها كفكـرة صحيحة، مـع العلـم أنَّها بشكل عـام لا تحقّـق الـشروط النظريـة والمنهجيـة للفكـر الحيـاديِّ. إنَّ غايتهـا عمليـة بشكل مباشـر، بطريقـة أنَّ «الحقيقـة المزعومـة» ليـست سـوى أداة للـسيطرة علـى الـرأي، والهيمنـة علـى العقول كـي تقودهـا في معنى محدَّد: وهي القوَّة التي تخدمها!

هـكذا تصبح الفكـرة في خدمـة قـوَّة خارجيـة، إذا مـا حـدث أن اهتممنـا بتلاحمهـا الـداخليِّ فـذلك لـيس لأسـباب تتعلّـق بالعقلانيـة النقديـة أو التحليليـة، ولكـن مـن أجـل فعالية عملية أكبر.

لهذا فالأيديولوجيات نقدية صارمة مـع الأفكـار والمفـاهيم المعادية والمنافسـة لهـا، وقليلاً ما تقبل النقد الذاتي!

لا تحتـاج الأيـديولوجيات إلى أدلّـة [تكفيهـا نفـسها]، ولكنَّهـا تحتـاج إلى تبريـرات وحجج، لأنَّ كلَّ واحدة منها تعتبر نفسها سلطة. عنـدما طالـب «لينين» الثوريين بثقافة نظرية، لم يتوقَّع منهم أن يكرِّسوا أنفسهم للتأمُّل النقـديِّ حول عمق وتحاليل الفلسفة الماركسية، ولكنَّه طالبهم بفهم وإدراك الحقيقـة الماركسية كـي يتمكّنوا مـن إدارة فاعلية لما سمَّاه «أنجلز»: «الصراع النظري»!

من هنا جاء رفض لينين لكلِّ تساهل أو تسامح بما يتعلّق بمبادئ الماديَّة التاريخية، وأعلن أنَّ كلَّ تساهل أو تسامح بهذا الصدد ليس سوى انتهازية قذرة.

لا يشكُّ الثوريُّ بالأسـاس «العلمـيِّ» للماركسية، ولا بغايتهـا النهائيـة ولا بالوصـول الحتمـيِّ لديكتاتوريـة البروليتاريـا في تهيئتهـا لمجتمـع بـلا طبقـات، ولكنَّـه يعمـل علـى إيجـاد التكتيـك الأمثـل لغاياتـه، وعلـى إقنـاع الـرأيِّ بـصحتها. إنَّ كـلَّ مـن يخـالف أو يتـساهل مــع هــذه المبـادئ يقــع في مـستوى «النقــد البرجــوازيِّ[1]»، لا نجـد جميـع الأيديولوجيات تتكلّم بهذه الحدَّة العقائدية، ولكنَّنـا نجدهـا جميعـاً تـستخدم الفكـرة كسلاح في خدمة غاية معينة.

إنَّ خاصيـة الأيديولوجيـة هـي رفـض حريَّـة الفكـر، والقبـول فقـط بحريَّـة المـنهج، والتكتيك.

---

[1] «لينين»: ما العمل؟ الفصل الأول.

Lénine, Que faire? Chap. 1.

ولكن حتَّى الحريَّة تمثل حجر عثرة لأنَّ الجميع يعلم أنَّ خلافات المنهج تخفي وراءها على الدوام اختلافات في المبادئ: عامَّة لا تكون الهرطقة والبدع نبيلة في أصولها، ولكنَّها تتولَّد من المشاحنات التي تتحوَّل بدورها إلى صراعات نظرية، وما أن نضع للمناقشة «الأوليات» أو المبادئ حتَّى تترك الأيديولوجية مكانها للفلسفة.

3 ـ الأيديولوجية فكرة قيِّمة، ذات أهميَّة خاصَّة، ليست تخمينية!

إضفاء قيمة، أو قدر، يعني في نظام معين إعطاء الشيء قيمة بمقارنته مع الأهمية النسبية لمختلف العناصر الأخرى.

هكذا لكي نصل إلى غاية ما بالسرعة الأكبر والأشدِّ فاعلية ممكنة نقوم بتثمين وتقدير مختلف الوسائل، سواء لاستخدام ما يبدو أنها أكثر ملائمة، أو لتحديد نظام عمل كلِّ وسيلة حسب اللَّحظة المناسبة كما نراها.

إضفاء قيمة على الشيء يعني إعطاءه الأهميَّة والاستحقاق، أو فضيلة لا يتمتَّع بها.

لقد أضفت الأيديولوجية النازية على «العِرْق» هذه القيمة بينما قامت الماركسية بإعطائها للطبقة الاجتماعية، يظلُّ تقييم الشيء هذا في حدود النظام النسبيِّ، بينما إضفاء قيمة ما على الشيء فهو جعله «مطلقاً» بذاته.

بهذا المعنى تستند الأيديولوجية على وعيِ الفارق في إضفاء القيم العادية والمألوفة على عصر معين، والعمل على ردم الهوَّة بينهما، وذلك بتعزيز وتقوية العنصر الذي تعتمد عليه هذه الأيديولوجية.

هناك على الدوام تفاوت بين الحقيقة والوعيِ، ذلك لأنَّ الفكر البشريَّ ليس سوى رؤيا جزئية للأشياء، تتطابق مع كليَّة هذه الأشياء وإلا فهي لا تستطيع الحكم عليها.

إذا كانت فكرتنا هي الحكم، فذلك لأنَّها لا تتطابق أبداً مع الواقع الذي تقصده، إنَّ ما نسميه قيمة [فكرة نستخدمها دون أن نعطيها تعريفاً] تعبِّر تحديداً عن الفارق الذي لا يمكن تجاوزه بين [الذات والموضوع].

القيمة مفهوم يشير إلى بعض أشكال العلاقات [التراتبية] بين الموضوع وآخر بالنسبة للذات، ممَّا يعني أنَّه لا توجد هناك قيمة وحيدة، ولكن فقط بالمقارنة، إذن لا يمكن أن نتكلَّم عن [جملة، أو كلٍّ] كقيمة!

تعتقد الأيديولوجية «الماركسية» بقدرتها على إزاحة الفرق بين الفكرة والواقع، وبتطابق الذاتية مع الموضوعية، وبتوازن النظرية مع التطبيق، وذلك بجعل موضوع ما أو ظاهرة خاصَّة معادلاً مع الجملة أو الكلِّ]. بهذا المعنى أعطى «ماركس» للبروليتاريا

قَدَراً كونياً شاملاً، ليس فقط لأنَّ البروليتاريا الطبقة الأكثر عدداً حالياً، ولكن أيضاً لأنَّها القوَّة التي ستعطي التاريخ صفته الإنسانية.

لا تدَّعي البروليتاريا كالبرجوازية اكتساب المزايا والمواهب، أو تعزيز الوجود من خلال الهيمنة والسيطرة، بل أنَّهما كأداة تلغي حالة الاغتراب التي كان الفرد يعيشها، وتمثل المجتمع الشامل والبشرية التي وجدت نفسها بعد طول ضياع!

يمكن إذن أن نقول إنَّ البروليتاريا ليست طبقة خاصَّة كالطبقات الأخرى، طالما أنَّ تسلُّمها السلطة يعني بعث الإنسان النهائيِّ عبر إلغاء جميع الطبقات. إنَّ حركتها لم تعد في ظهورها أو مجيئها إلى التاريخ، بل كماله وخاتمته[1].

في الحقيقة لا يمكن إثبات «أفضلية» البروليتاريا من خلال البراهين التاريخية أو العلمية: يرفض «ماركس» محاولات [كابي وفييكاردل] كي يثبت إيجابياً، على ضوء التشكلات التاريخية المنفصلة حقيقة الشيوعية.

يعتقد «ماركس» أنَّه ليس على التاريخ أن يثبت الشيوعية، بل هي الشيوعية التي يجب أن تثبت التاريخ بإعطائه المعنى. يبدو التاريخ الذي نعيشه تحديداً على صورة الاغتراب، والبعد بين الوعي والحقيقة. إذن لا نرجع إليه من أجل إدراك الواقع في «كليَّته»، بل علينا أن نستدلَّ عليه من الأصل [الأسطوريِّ] والغاية [اليوتوبيَّة]، فنفهم حينئذ أنَّ الإنسان سيجد في مستقبلٍ غير محدود الوحدة التي كان يمتلكها في الأصل حين يصبح والطبيعة «كلاً واحداً»! كفكرة تشير إلى الغاية، تكون الأيديولوجية بالضرورة فكرة أيضاً حول الأصل، هذا إذا كان صحيحاً أننا لا نحصل أخيراً سوى على الأشياء التي كنَّا قدَّمناها منذ البداية.

في نفس المعنى تدَّعي الأيديولوجية الليبرالية «تناغم» القوانين الطبيعية التي يجب تجديدها وذلك برفض وإدانة التدُّخلات المفاجئة غير الملائمة للإنسان، وخاصَّة للأنشطة السياسية، إنَّ الأيديولوجية النازية تعتمد منذ البداية «العِرْق الصافي»، وبالتالي ضرورة العمل على نقاء الشعب التاريخيِّ الملطَّخ والمدنَّس بالعناصر الدخيلة!

من العبث في هذه الشروط مقارنة الأيديولوجيات فيما بينها، لأنَّ الأصول والغايات لا يمكن أن تُقَارن.

كذلك من العبث الدخول في نقاشات معها، ذلك لأنَّه مهما كانت الاعتراضات التي نقدِّمها، سنحصل على الجواب المهيأ سلفاً:

---

[1] «ماركس»: مخطوطات 1844 ـ ص92.

الواقع والتجربة ليستا سوى ادِّعاء واقعي، وواقع مجرَّد! إنَّ الواقع الحقيقيَّ والماديَّ هو ما وراء تاريخنا الوضعي! هكذا يرى «ماركس» أنَّ الديموقراطيات الموجودة مهما كانت حرَّة لا تستطيع أن تكون ديموقراطيات حقيقية فهي لم تكن أبداً نظاماً سياسياً، وبالتالي فلا يمكن أن تتجسَّد في «دولة»:

- «إنَّ الديموقراطية لغز محيِّر لدى جميع الدساتير! ليس الدستور هنا لذاته، حسب جوهره، ولكن تبعاً لوجوده، لحقيقته وهو يرجع باستمرار إلى أصله الحقيقي، إلى الإنسان الحقيقيِّ، والشعب الحقيقيِّ، تُطْرح الديموقراطية كإنجاز خاص له[1]».

إذا كانت الديموقراطية الحقيقية لم تتحقَّق بعد، يمكننا إذن أن نشير إلى عيوب وفظاظة الديموقراطيات المسمَّاة «شعبية»:

فهي تعترف بالفرق بين الوضع الحاليِّ والديموقراطية الحقيقية، ولكنَّها متأكدة من قدرتها على إقامة الشيوعية وإزالة حالة الاغتراب من المجتمع إلى الأبد.

لا يوجد هناك دلائل وبراهين ضدَّ غاية نهائية ولا في مواجهة الأصل الأول. في هذا المكان بالذات تخون الأيديولوجيات وعيها المزيَّف، وتترك مجالاً لاختراقها وتبديد خداعها.

كلُّ أيديولوجية تهاجم الأخرى باسم النقاء والغاية النبيلة التي تحملها، وتدين الوسائل الماديَّة المستخدمة من قِبَل الأيديولوجيات الأخرى.

ليس من الصعب انتصار الليبرالية حين نضعها بمواجهة الاشتراكية أو الشيوعية المثالية أو العكس، إنَّه لمن المؤسف أنَّ هذا النوع من المقارنات دارج، ويكفي أن نقرأ أيَّ مجلة نظرية سواء أكانت ماركسية أم ليبرالية، فاشية أم اشتراكية كي «نَنْعمُ» بتلك المنافسات الجدباء التي لا طائل منها!

إنَّ المنطق والتأمُّل الواعي والشرف الفكريَّ يتطلَّب منا حين نقارن الليبرالية النظرية المثالية مع الشيوعية النظرية المثالية أن نكتشف أنَّ غايات كليهما واحدة من حيث الطيبة والكرم و«الكونية»، ولكنَّ أعمالهما المادية والحقيقية تدعو إلى الرثاء! في هذه اللَّحظة ندرك أفضل الفرق بين إضفاء القيمة على الشيء وتقييمه، وأن نقارن ما هو قابل للمقارنة وأن نكون على مستوى تكوين فكرة صحيحة وعادلة حول

---

[1] «كارل ماركس»: نقد فلسفة الدولة عند «هيغل»، الأعمال الكاملة، ص67.
Karl Marx, «Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel», Oeuvres completes.

السياسة. إنَّ كلَّ واحد يستطيع أن يعد بسياسة ناجحة، مع غايات نبيلة، ولكن وحدها الوسائل التي يمكن أن تقارن فيما بينها، لأنَّها وحدها المادية والحقيقية.

4 ـ الأيديولوجية فكرة عملية، لا معرفة أو شرح، حتَّى أنَّها ليس بالضرورة أن تكون متلاحمة عقلانياً شريطة أن تكون كذلك من خلال عاطفة الحماسة التي تثيرها: إنَّ الأيديولوجية الهتلرية مثلاً جمعت العناصر المتناقضة والمتناثرة في تكوينها.

إنَّ الوحدة التي تهدف إليها الأيديولوجية ليست وحدة جوهرية بل هي وحدة خارجية لمجموعة تدَّعي أنها تعبِّر عن تطلُّعاتها ومصالحها.

يتمثَّل دورها في تسهيل التواطؤ العمليِّ للمجموعة، وذلك بإقصاء الفكر التقليديِّ والشخصيِّ، وتبرير الوسائل المستعملة باسم الغاية «السامية»!

لا تستند قوَّة الأيديولوجية على تحليل يشكُّ، أو يقدم على بحث صبور، ولكن على حماسة وشدَّة احتدام عاطفة المجموعة. إنَّها لا تحكم، ولكنَّها تجذب الأحكام وتوجِّهها، فهي فكرة من أجل الجماهير التي تجد في شعاراتها «كلمة السِّر» وفي برنامجها الوحدة الروحية الظاهرية. مع «وايدلي» يمكن أن نعرِّف الأيديولوجيات الشمولية بأنَّها:

ـ «نظام أفكار لم يعد أحد يفكر بها، ولكنَّها تعيق الجميع عن التفكير[1]».

لا تقبل الأيديولوجية النقاش ولا التصحيح حول بعض النقاط التي تطرحها، بل تفرض على الجميع الإيمان بها ككل، وهذا يعني أنَّها عملياً صلبة وصارمة، وقد تكتفي بأحكام موجزة جزئية.

تتكوَّن جميع أشكال الأيديولوجيات من مجموعة مبادئ و«فرضيات» وعقائد مقدَّسة خالدة تلتقي في نظرية أو برنامج من جهة، ومن جهة أخرى من جهاز معقَّد من التبريرات والحجج من أجل تبنِّيها في الأوضاع المتغيرة والمتنوعة عند الحاجة حسب الجماهير التي تتوجَّه إليها.

من الطبيعيِّ ألاَّ تطرح الأيديولوجية نفسها مباشرة كفكرة نزيهة حيادية، ولكنَّها تتَّخذ شكل الخداع والمكر الذي يخفي المصالح وراء الأفكار[2].

---

[1] «وايدلي»: حول مفهوم الأيديولوجية ـ مجلة العقد الاجتماعي.
W. Weidlé «Sur le concept d'idéologie», revue Le Contrat social.

[2] «توكفيل»: ذكريات، الطبعة الثالثة، باريس 1942 ـ ص113
A.Tocqueville, Souvenirs, 3e edit., Paris, 1942, p. 113.

نادرة هي الأيديولوجيات التي لا تطرح نفسها كممثّلة لغايات إنسانية، فالأيديولوجية الهتلرية نفسها، والتي كانت ألمانية في أصلها وغايتها، سرعان ما تحوّلت مع الانتصارات الأولى في الحرب إلى أيديولوجية كونية تنادي بتحرير الشعوب المُستَعْمَرة.

من هنا يأتي تناقض الأيديولوجية الحتميُّ، فهي تكشف الخداع والأوهام والكذب بوسائل تعتمد على الخداع والأوهام والكذب!

كما قلنا من قبل إنَّ العمل يحتاج إلى الأفكار الجاهزة، والأوهام، وأحياناً الكذب! فالملاحظات النقدية، والشروح المطوَّلة مفيدة في التشاور والمداولة، لا في التنفيذ والعمل، لأنَّها قد تشلُّ الحركة أو تعيقها. هذه الضرورة تفرض نفسها في جميع الأوقات على السياسة في ممارستها العمل للوصول إلى الغاية والهدف. من هنا تأتي أهميَّة الأيديولوجية التي لا يمكن الاستغناء عنها رغم الفساد والتحريف والضلال الذي نعزوه إليها.

- إنَّ الوضوح والحيلة ليسا أعداء بالضرورة!

5 - أخيراً، الأيديولوجية فكرة تثير المجادلة والخصومة: طالما أنَّ مجتمعاً ما أو حضارة تفتح جميع النوافذ المغلقة على العالم الخارجي، بعيداً عن التقاليد والعادات والمؤسَّسات المسلَّم بها كحقيقة، فإنَّ وعيَ الأيديولوجية لا وجود له!

في نفس شكل الحضارة، والتي تقوم على نفس مفهوم العالم تقتصر العداوة بين مختلف الوحدات السياسية على تناقض المصالح الصرف، والطموحات الشخصية، نهب، توسُّع إقليمي، حروب خاصة... الخ!

ولكن ما أن تظهر فكرة أخرى، فلسفية - اجتماعية في لباس الحقيقة حتَّى يأخذ الصراع السياسيُّ شكلاً أيديولوجياً، ودليلاً للقوَّة بآن واحد.

تتضمَّن الحروب الصليبية دون أدنى شك مظهراً أيديولوجياً مثلها مثل كلِّ الحروب الدينية. إنَّ الحروب الثورية هي الأخرى أيديولوجية، بمعنى آخر، تعتمد العداوة الأيديولوجية في أساسها على صراع المبادئ والغايات، أي أنَّ السياسة تضع الأسس الأخلاقية والدينية والاقتصادية والمؤسَّساتية وغيرها في موقع الخطر!

إنَّ الحرب أو التنافس بين نظامين بنفس الشكل الاجتماعيِّ والنظام السياسيِّ والدينيِّ ليس لهما صفات أيديولوجية، فالأيديولوجية تفترض عدوًّا، ولكنَّه ليس عدواً سياسياً فقط، لا تحاول إخضاعه عن طريق السلاح والقوَّة فحسب، بل عن طريق الرأي إذ تحاول أن تفرض عليه نظاماً جديداً، وأشكالاً اجتماعية وأخلاقية وثقافية جديدة.

بالنسبة للأيديولوجيِّ تظلُّ النظرية التي تعتمدها بوفاء هي الحقيقة الوحيدة، العادلة والطيبة، لا من حيث الوعي الذي تتضمَّنه ولكن من خلال الإيمان بالغاية النهائية التي يقترح تحقيقها: أمَّا غاية العدو فهي بالضرورة صورة للخطأ والشرِّ، يتحوَّل العدو ميتافيزيقياً إلى «مذنب» لا يتوجَّب قهره فحسب، ولكن إجباره على تغيير معتقداته بالعنف والقوَّة.

إنَّ حرب [1870 ـ 1871] ليس لها أي مظهر أيديولوجي على خلاف حرب [1914 ـ 1918]، وخاصَّة بعد تدخُّل «ولسون»، ووصول «لينين» إلى السلطة في «روسيا». لاندهش إذن إذا كان السلام المزعوم في «فرساي» ذي صبغة أيديولوجية وسياسية معاً.

ربما يتوجَّب علينا الإضافة أنَّ الاتجاه نحو الشمولية غريزي في الأيديولوجية، بما فيها الأيديولوجية الديموقراطية، وبالتالي فالحرب التي تقوم باسمها ليست عسكرية صرفة بالمعنى الذي أراده «ليوندورف»، ولكن إجمالاً بالمعنى الذي طرحه «هتلر» والأيديولوجيون الآخرون الذين يستخدمون السياسة بغاية تحويل الإنسان بشكل جذري وخلق أشكال إنسانية جديدة، نازية، شيوعية، وغيرها..!

إذا ما صدفنا هناك حروباً أيديولوجية [أو ما نسميها كذلك في نظرتنا إلى الماضي] سنجد أنَّ الوعيَّ العميق لأهمية الظاهرة الأيديولوجية وإمكانيات استثمارها عقلانياً ولا عقلانياً حديث العهد: لقد ولد مع يقظة الفكر النقديِّ خلال القرن الثامن عشر. منذ ذاك الحين تفتتت «الوحدة الروحية للعالم» نهائياً، ووضع البشر في مواجهة مجموعة متناوبة من الغايات تمثِّل الكثير من المفاهيم المختلفة عن العالم.

من المؤكَّد أنَّ عصريْ [النهضة والإصلاح] مهَّدا الأرضية لهذا التفتُّت، ولكن في القرن الثامن عشر فقط، ومع انطلاقة الفكر النقديِّ واندفاعه ظهر بوضوح عنصران يشكلان القاعدة لكلِّ أيديولوجية:

ـ «التفاوت بين التاريخ الحقيقيِّ والوعيِ الذي نفصل به الحركة الشاملة عن رؤيتنا الجزئية من جهة، والميل إلى نقل «عدم ثقة الوعي في نفسه في المجال الاجتماعي» من جهة أخرى!

في الواقع لقد هزَّ النقد العادات وأشكال التفكير، ووضع الإنسان في حضور وعي لم يكن «سيادياً»، بل كان وعياً ممزَّقاً، مقسَّماً حول الحقيقة بالذات[1]». لقد

[1] «ر. آرون»: علم الاجتماع الألماني المعاصر. ص94.
R.Aron, La sociologie allemande contemporaine, p. 94.

أدركنا فيما بعد أنَّ الحقيقة والخطأ ليستا مفاهيم منطقية حصراً، ولكن لا غرابة في الخطأ، إذ قد يندمج في البحث، وقد يصبح «سيِّداً للحقيقة»!

أدركنا أيضاً أنَّ الأساطير و«اليوتوبيا» لعبتا دوراً أساسياً في تطوُّر المجتمعات، وفي تشكُّل ونجاحات المجموعات البشرية، وإنَّ تعدُّدية الغايات النهائية والمتناقضة على الدوام، أيقظت القوى التي تمثِّل الغايات المختلفة، والتي لا تستطيع الواحدة منها التأكيد على حقيقتها القاطعة، ولا على الاتفاق الكونيِّ حولها. لم يبق حل آخر لإنهاء الصراع بين هذه الغايات سوى السياسة، أي ضمان الحقيقة عبر القوَّة، والفعالية الاجتماعية، وتصفية مناصري الغايات الأخرى!

هذا هو في النهاية المعنى العميق لكلِّ أيديولوجية، فهي إرادة القوَّة لفكرة أكَّدت نفسها في مواجهة الأفكار، والغايات الممكنة الأخرى.

هكذا تطرح بطريقة خاصَّة العلاقة بين السياسة والحقيقة!

معنى الأيديولوجية

لا نأسف هنا على المرحلة الأيديولوجية التي تسربت من جيوب التاريخ ولكنّنا نريد فقط أن نفهم الأهمية التاريخية للقرن الثامن عشر.

إنَّ الفكر النقديّ يثير دون شك أزمات مستمرَّة، إذ أنَّه يخلق من الحلِّ الجديد مشكلة!

بهذا المعنى هو يلقي القلق والاضطراب والخوف في النفوس، أي أنَّه يسبِّب باسم الوعيِّ شكلاً من اللّاعقلانية التي لا يمكن تجاوزها من خلال الثقة بالتجربة أو بالتقاليد أو الإيمان الدينيِّ بمعناه العادي.

في الواقع لا شيء يقاوم النقد عندما يتَّخذ دور «القاضي الكونيِّ». إنَّ الإنسان بكلِّيته يبحث عن مخرج لقلقه واضطرابه وخوفه، كذلك جميع الأنشطة البشرية والأفكار والمعتقدات التي تستلهم الشعور بالأمان كالسلام والنظام والسعادة. بالنسبة للنقد كلُّ شيء في «صيرورة» دائمة، ممَّا يشرح عدائية أتُجاه الميتافيزيقيا التي استبدلها بفلسفة التاريخ.

ولكي يتخلَّص من الاضطرابات المستمرة والثورات التي تسبِّبها، فهو يلقي في مستقبل غير محدَّد نظاماً عقلانياً لا يعرف فيه الإنسان كيف يعيشه، أي أنَّ الفكر النقديَّ لا يجد خلاصه سوى في «اليوتوبيا[1]»!

إن مفهوم التقدُّم باعتباره الوسيلة التي تقود الإنسان إلى الأرض الجديدة حسب فلسفة التاريخ لهو مفهوم غامض ومبهم، وخاصَّة بالنسبة للذي لا يدرك التجانس، بل المصاهرة بين النقد و«اليوتوبيا»!

في الرؤية النقدية البحتة لا غاية أهمُّ من الأخرى، ولغياب الإيمان اللّاهوتيِّ الذي يحتوي على تراتبية في القيم تنوب إذن الأيديولوجية عن هذا الإيمان، وتؤسِّس لنظام من

[1] «كوزليك»: النقد والأزمة، خاصَّة صفحة 1 و9.

Koselleck, kritik und Krise, principalement p. I à 9.

الأولويَّات على قاعدة من غاية ما تضفي عليها صفة المطلق كما أسلفنا [ولكن لا ننسى أنَّ فلسفة «ديستيدوتراسي» استبدلت الأيديولوجية بالميتافيزيقيا واللَّاهوت]. بمعنى آخر، تجهد الأيديولوجية أن تعطي السياسة مكان الصدارة، فهي تحاول عن طريق خداع ومكر السلطة السياسية إعادة توزيع مجموعة العلاقات الإنسانية والاجتماعية حسب النظام العقلانيِّ و«اليوتوبيا» الناجمة [من حيث المبدأ] عن غاية مختارة، خاصَّة وأنَّها، أي الأيديولوجية، تحاول طرح حل للمشكلة التي تطبع كلَّ تنظيم اجتماعي بطابعها: وهي العلاقة بين [الخاصِّ والعامِّ] والتي هي علاقة حاسمة على صعيد الاقتصاد والقانون والدين... الخ!

نفهم الآن أفضل المعنى العميق للأيديولوجية: إنَّها فكرة وليدة النقد الذي يولِّد النقد بدوره، أو على الأقل يحاول أن يسيطر عليه أو أن يجرِّده من أسلحته، أي أنَّ وظيفته الأيديولوجية بفضل الحدس اليوتوبيِّ، وهي وضع نهاية لعصر الثورات المفتوح عبر الوعيِّ النقديِّ، بكلمة واحدة، هي نقد النقد لإلغائه!

ولأنَّ الأيديولوجية توقُّع وحدس ناتج عن النقد فهي لم تعد تطالب بالإيمان الديني كأساس لها، بل تتَّجه نحو العلم، وبدقَّة أكثر، نحو الآمال والوعود التي تغذّي التقدُّم والعلم والتكنولوجيا الملازمة لتطوُّر الوعي الأخلاقي.

لقد تمسكت «الليبرالية» بالقوانين الطبيعية المزعومة، كما استندت «النازية» على ادِّعاءات العلم البيولوجيِّ حول العرقية، بينما طرحت الاشتراكية والشيوعية العلم التاريخيَّ ـ الاجتماعيّ الاقتصاديَّ، وأفاضت خاصَّة عند «أنجلز» بطرحها المادية الديالكتيكية كعلم مستقل وكاف بذاته!

في الحقيقة أنَّ جميع هذه المحاولات تتكئ على بعض الملاحظات الجزئية والمتناثرة، والتي لم تهيأ موضوعياً.

غالباً ما يأخذ مفهوم العلم شكلاً أيديولوجياً، دون وجود «مشترك» مع معناه النقديُّ، أي أنَّ العلم ينحدر إلى مستوى أدنى!

إنَّ نظرية علمية قد تكون أساسية من وجهة نظر تحليلية تظلُّ مجرَّد فرضية، حتَّى لو أُعِدَّت بشكل عقلاني، فهي قابلة للأخذ والردِّ مع تطوُّر وتقدُّم البحث، وفي الحالات الأكثر سوءاً قد تلغى نهائياً!

في جميع الأحوال، ليس هناك من نظرية علمية ولا منهج يمكن أن يدَّعي وحده القدرة على تأسيس العلم أو علم ما. إنَّ الفيزياء علم، مثلها مثل الرياضيات

والبيولوجيا، ولكنَّ التقيد والتحوُّلية عند الأنواع الحيَّة ليستا علوماً، ومع هذا نجد أنَّ الأيديولوجية تخلط العلم بالنظرية، والمنهج بالعلم، وتضع الشكل مكان الجوهر! إنَّ دور العلم ليس في تحديد الغايات النهائية، فهو لا يمكن أن يتحوَّل إلى علم غايات، فالأيديولوجية إذن تظلُّ فكرة حتَّى لو استخدمت العلم لإثبات صحتها «علمياً». إنَّ ما هو علمي ما أُثبت، وحُدِّد، وجُرِّب، عكس الأيديولوجية التي تأمل أن العمل لا المعرفة سيثبت ويؤكِّد ما تطرحه كحقيقة، إنَّها تنتظر كلَّ شيء من النجاحات التي ستحققها، وبالتالي فمقاييسها خارجية لا جوهرية أصلية[1].

ـ أتكون الأيديولوجية إذن مثلها مثل مفهوم العالم؟

هناك الكثير من المؤشِّرات التي تدفع للاعتقاد بهذه الفكرة، خاصَّة وأن كليهما يشيران عامَّة إلى الأنشطة البشرية كلِّها: الدين، الفنّ، العلم، وكذلك الأخلاق والاقتصاد والسياسة.

مع هذا، «فماهية» الرؤية ليست واحدة، ولا الروح التي تحرِّك كليهما.

تمتاز الأيديولوجية بالنظرة الأحادية الجانب للأشياء، تلك النظرة التي لا نراها في مفهوم العالم، والذي هو أكثر حرية وجمالية، أي أنَّه مقر للتنوُّع: يمكن أن يأخذ الدين فيه موقع المركز، مثله مثل الأخلاق والفنِّ والاقتصاد والتعليم، بينما الأيديولوجية على العكس من ذلك تظلُّ رؤية سياسية بشكل رئيسي، ووحده باعث الفعل الذي يتغيَّر فيها باعتمادها إمَّا على الاقتصاد أو على الدين أو على أيَّة أسس أخرى، وفي أفضل الحالات يمكن أن نقول عنها [أنَّها مفهوم عن العالم على قاعدة سياسية].

تضاف إلى هذا الفرق الجوهريِّ فروق أخرى: إنَّ الأيديولوجية منهجية، بينما المفهوم عن العالم مرن، وشفاف، يهتمُّ بالتحليل والفهم، بينما تعيش الأيديولوجية في حالة توتُّر، فهي تختصُّ بالخصومة والعداء.

ليس هناك من برنامج أو تعليمات أو حركات متَّفق عليها مع الآخرين لدى المفهوم حول العالم، بينما الأيديولوجية تجمِّد الفكرة وتضفي عليها اليباس والقسوة:

ـ نجد المفهوم حول العالم عند «نيتشه»، بينما تتكدَّس الأيديولوجية على طاولة «لينين».. وهو يرسم الخطوط العريضة لثورته القادمة!

[1] «برون»: شغف النجاح ـ مجلة الإيمان والحياة.
Braun, «La passion de réussir» dans la revue foi et vie.

ليست الأيديولوجية فلسفة على الرغم من أنّنا نجد فيها الكثير من الصياغات النظرية لعناصر أيديولوجية، وأحياناً بعض الفلسفات التي تنحدر إلى مستوى أيديولوجي.

وحدها فلسفة «ديستت دو تراس» يمكن اعتبارها أيديولوجية، ولكن بمعناها الخاصّ الذي استعمله، بيد أنّنا لا نسمّي فلسفات [ديكارت، ليبنز، برغسون، هوسرل] أيديولوجيات، إلاّ إذا أفرطنا باستخدامنا للغة، أو شوّهنا المعنى الأيديولوجيّ لها.

إنّ المكر الأشدّ غباء يقبع في الرغبة باستخدام المكر في جميع الأفكار والمفاهيم والإرادات!

منذ الوقت الذي وجد فيه الفلاسفة الذين عرفوا ويعرفون ماذا يريدون، وهم واعون لما يقولون، كانت الحجج والبراهين التي تحاول أن تقدّم لنا هؤلاء المفكرين كأيديولوجيين مضلّلة ومخادعة:

ـ من يريد أن يثبت أكثر ممّا ينبغي لا يثبت شيئاً!

هي حقيقة أنّ الماركسية التقليدية مثلاً لا تمانع بوصف هذا الاعتراض بالأيديولوجيّ، ولكنّ الجميع يعلم أنّه قد يحدث أنّ الزيغ الأيديولوجيّ يأخذ عند بعض العقول مقداراً معيناً تصبح معه غير قادرة على فهم مسألة ما، أو فكرة غير أيديولوجية، إنّ موقفاً كهذا معاكس تماماً للموقف الفلسفيّ، ولا يساوي أكثر من الشروح الغائية التي تقدّم بها «برنارد دوسان بيير»، إذن:

ـ ما الفلسفة؟

ـ على شكل تساؤلات أيديولوجية صرفة: من هم، في زمن معين، ومجتمع محدّد الذين يعملون في مجال الفلسفة.. إلى أيّ وسط ينتمون؟

دون أن نذهب بعيداً إلى عصر «أيبيكتت ومارك أوريل» ومن ورائهما «سقراط وأفلاطون»، يستطيع كل منّا أن يتحقّق في أيامنا هذه من انتماء الفلاسفة إلى جميع الأوساط الاجتماعية، بيد أنّ الحجج ذات الإشكالية نادراً ما تذهب إلى عمق الأشياء. إذن علينا أن نحاول فهم الفرق بين هذين الشكلين للفكر من خلال التحليل المفهوميّ لهما.

الأيديولوجية فكرة جماعية، ليست بالمعنى الذي تستطيع فيه الجماعة التفكير، ولكن لأنّها الرأي أو المظهر اللّا شخصي لجماعة ما، وسبب وجودها الروحي.

هـي تجمـع المـوالين بهـدف عمـل جمـاعي متَّفـق عليـه، ولكـن ليـست كـلُّ الأيديولوجيات قادرة على توحيد جماعة مهمَّة تتبناها، فهي على الأغلب «حزبية» في شكلها العامِّ، ولكنَّها جميعاً تحمل نفس الغاية وهي تحقيق هدف عملي بالوسائل السياسية! بهذا المعنى تكون قيمة الأيديولوجية في تلاحمها المنطقيِّ الداخليِّ أدنى من النجاح الذي يحدِّد عدد مؤيديها وفعاليتها المادية.

من وجهة النظر هذه يصبح القول سليماً بأنَّ الأيديولوجية «تضغط» مباشرة على تطوُّر المجتمعات، وتعمل على تغيير لا تحليل العالم، لا يمكن تصوُّر أيديولوجية دون هدف عملي تعمل من أجله على المدى البعيد، في حين أنَّ الفلسفة فكرة فردية غايتها نظرية صرفة: التأمُّل! وما تبقَّى فهي عناصر إضافية ليست بذات قيمة.

الفلسفة تعني التفكير، والتفكير العميق الذي يعتمد على تحليل المفاهيم، والتأويل من أجل إيضاح وفهم العلائق الحقيقية التي تهتمُّ بالمسائل الفكرية ذات الصبغة الميتافيزيقية والمنطقية، أو بتلك التي تعني بالمسائل العملية ذات النظام الأخلاقيِّ الدينيِّ الاقتصاديِّ السياسي. إنَّ الفلسفة السياسية مثلاً تطرح نفسها لا كعمل مادي في قلب المجتمع، بل في تعميق الظاهرة السياسية نفسها في سياق الحضارات، مثلها مثل الفلسفة الدينية التي لا تبحث عن دين جديد، ولكنَّها تحاول شرح وفهم الظاهرة الدينية فحسب. وكذلك لا تعني صياغة نظرية فلسفية للأيديولوجية تكوين أيديولوجية لأنها فكرة ملتزمة تهدف إلى تجنيد موالين ومؤيِّدين لها، بينما الفلسفة فكرة تقوم على التأمُّل، وهي تقبل العلاقة بين المعلم والتلميذ، لا نستطيع أن نخلط بين فكرة في خدمة القوَّة مع فكرة أخرى هي مظهر للفطنة والذكاء الفكري.

هذا التمييز بين الفكرة العملية، والفكرة التأمُّلية يتمُّ بسهولة ويسر، لا لأنَّه تقليدي فحسب، بل لكونه يتطابق مع موقفين أساسيين للكائن البشري. إنَّه هو من «يأمر» عالم الرياضيات بألاَّ يخلط في برهانه عناصر أخلاقية أو دينية، ويشير إلى المعلِّم بألَّا يأخذ في الصف دور الخطيب المفوَّه: وعلى المؤرِّخ أن يكون حيادياً، فلا يقع في المداهنة والتملُّق والآراء المُسْبَقَة!

لا يسبب هذا التمييز أيَّة مشكلة إذا لم يطرحه «ماركس» على بساط البحث بطريقة مثيرة أكثر منها منطقية.

لا شكَّ أنَّ مفهومه حول الفلسفة «يضطر» القارئ إلى إعادة النظر في المسألة هذه.

يكمن عمق فلسفة ماركس في إرادته كَسْر ثنائية [الذات والموضوع]، وإلغاء المسافة بين الوعيِّ والطبيعة وذلك بجمعهما في ما سمَّاه «التطبيق العملي».

يقوم نقده بآن واحد على الفلسفة عامَّة وعلى فلسفة عصره [هيغل، فيورباخ، بوكينز.. الخ] خاصَّة أنَّه رأى في الفلسفة نظاماً تبريرياً يعطي الشرعية للأنظمة الاجتماعية القائمة، وبنفس الوقت لبعض السياسات أيضاً حتَّى في نقدها الظاهريِّ لهذه الأنظمة والسياسات.

هي إذن أيديولوجية أيضاً لأنَّها تقود إلى حالة الاغتراب، أي أنَّها تقذف بالإنسان في وجود غير إنساني، وتحافظ، بل «تشرعن» الفرق بين الفكر والواقع.

هكذا كتب بصدد «هيغل»:

«ليس الفكر الفلسفيُّ شيئاً آخر سوى فكر اغترابي يدرك نفسه عقلياً، أي تجريدياً، دون الخروج من حالة اغترابه بالذات[1]».

إنَّ فلسفة كهذه ليست سوى فكر تجريدي، غير واقعي في جوهره، مفاهيمه كائنات مفكرة أو واعية، والفيلسوف نفسه هو «شكل تجريدي للإنسان الذي يعيش حالة الاغتراب[2]».

هكذا تصبح المثالية شرُّ الفلسفة والخداع نتيجتها. في الواقع يؤدِّي التآلف مع التجريد والفكر الخالص إلى القضاء على الثنائية بين [الذات والموضوع] لصالح الذات على شكل قوَّة خلاقة للفكر!

وكنتيجة لهذا تصبح مفاهيم الغنى وقوّة الحكومة غريبة على الإنسان الحقيقيِّ، ذلك لأنَّنا نلغي دورها العمليَّ والإيجابيَّ في الحقيقة، ولا نواجهها إلا كمفاهيم فقط، أي كتجريد، وفي النهاية كشكل للخداع والمكر.

كما أنَّ «ماركس» كتب بصدد «هيغل» يقول:

- «يبدو الذكاء في هذا السياق عند «هيغل» بطريقة كما لو أنَّ العالم المحسوس والـمُدرك، والدين، وسلطة الدولة.. الخ. جواهر روحية، ووحده الفكر هو الجوهر الحقيقيُّ للإنسان، والشكل الحقيقيُّ للفكر هو الفكر المفكِّر، الفكر المنطقيُّ المتأمِّل. إنَّ الصفة البشرية للطبيعة، وللطبيعة الـمُحْدثة عبر التاريخ، ولنتاج الإنسان تبدو هنا كأنَّها نتاج الفكر، نتاج الكائنات المفكِّرة. لهذا فالظواهراتية هي النقد

[1] «ماركس»: مسودات ـ عام 1944 ـ ص129 ـ 130.

K. Marx, Manuscrits de 1844, p. 129- 130.

[2] نفس المصدر.

الخفـيُّ، المـبهم مـع نفـسه، والمخـادع أيـضاً، ولكـن في المقيـاس الـذي يـؤثّر في حالـة الاغتراب التي يعيشها الإنسان رغم أنّه لا يظهر سوى على شـكل فكـر نجد فيه كلّ عناصـر النقـد مختبئـة، تلـك العناصـر الـتي كانـت منفـصلة مـن قبـل، ومهيـأة بطريقـة تتجاوز كثيراً وجهة النظر الهيغلية[1]».

في النتيجـة، وكحبيـسة في الأيديولوجيـة، تحكـم الفلـسفة علـى نفـسها بعـدم الفاعلية، حتّـى وهـي تتبنّـى، كمهمـة، العمـل علـى أرض الواقـع، ذلـك لأنّهـا لا تـستطيع العمل سوى عن طريق الفكـر، الذي لا يعني العمل بطبيعة الأمر!

في مواجهة هذه المفاهيم طـرح «مـاركس» مفهومـه الفلـسفيَّ: إنَّ الفلـسفة الحقيقيـة هي التي تضع نهاية لحالة الاغتراب عبر الفكـر الذي يزيل الوهم، وذلك بتخفيف الفـرق بين الفكـر والعمل، أي أنّـه يوفّـق بـين النظريـة والتطبيـق في «التطبيـق العملـيِّ» في قلب التاريخ والحركـة البشرية والاجتماعية.

المشكلة إذن هي في إعادة الفكـر إلى الواقع، أي أن يصبح واقعاً، ولكنّه في هذه الحالة يفقد صفته التقليدية، إذ أنّه بتحوّله إلى واقع يلغي نفسه: لم يعـد فكـراً خالـصاً كي يـصبح فعـلاً مفكّـراً أو «نـشاطاً عمليـاً نقـدياً[2]». هـذا هـو موضـوع «أطروحـة حـول فيورباخ»، وخاصّة في قسمها الثاني:

ـ «إنَّ مـسألة معرفـة مـا إذا كـان الفكـر البـشريُّ يمكـن أن يوصـل إلى الحقيقـة الموضوعية ليست مسألة نظرية، ولكنّها مسألة عملية، إذ أنّه في التطبيـق العملـيِّ يجب على الإنسان أن يثبت الحقيقة، أي الواقع والقدرة، فيما وراء تفكيره.

إنَّ النقـاش حـول الواقـع أو الـلا واقـع بعيـداً عـن التطبيـق نقـاش عقـيم، فالفلـسفة تتوقّـف عـن كونهـا نظامـاً محـدّداً كـي تـدمج الفكـر في الواقـع، فيـصبح التطبيـق الفلسفيُّ نظرياً وتتحوّل النظرية إلى تطبيق:

ـ «هنـا يتوقّـف التأمُّـل الفكـريُّ إذ يبـدأ مـع الحيـاة الحقيقيـة والعلـم الحقيقـيِّ، الوضـعيِّ، ومظهـر النـشاط العملـيِّ، وصـيرورة التطـوُّر للإنـسان كـذلك تتوقّـف الجمـل الجوفاء حول الوعيِّ، إذ تحلُّ المعرفة الحقيقية محلها. إنَّ الفلسفة المستقلّة تفقـد مكـان وجودها في ظلِّ مظهر الواقع، لتأتي فرضية لنتائج أكثر كرماً، يمكـن من خلالها أن ندرس التطوُّر التاريخيّ للبشر بشكل تجريدي.

---

[1] نفس المصدر

[2] نفس المصدر.

هـذا التجريـد يؤخـذ بذاتـه، وهـو بعيـداً عـن التـاريخ الحقيقـيِّ، لا قيمـة لـه علـى الإطلاق»[1].

بعد الفلسفة اللا إنسانية تأتي فكرة حقيقية وإنسانية شاملة!

تعود بنـا قـراءة النصوص الـتي انتقـد فيهـا «مـاركس» الفلسفة إلى مسألة أكثر أهميَّة من المفهوم الذي طرحه عن الفلسفة:

ـ ما الأفكار التي كوَّنها عن الحقيقة؟

تلك أفكار ماديَّة بحتة، ممَّا يعني أنَّ الدين والسياسة والفنَّ ليست جواهراً بحدٍّ ذاتها، ولكنَّها منتوجات اجتماعية، فالوعيُ نفسه مُنْتَج اجتماعي، انعكاس للمادة أو للطبيعة:

«إنَّ إنتاج الأفكار، والمظاهر، والوعي هي أولاً وقبل كلِّ شيء مرتبطة بالنشاط الماديِّ وبالعلاقة المادية للبشر، إنَّها لغة الحياة الحقيقيَّة تبدو في الظاهر، والفكر، والعلاقات الفكرية بين البشر هنا أيضاً كحدس مباشر لسلوكها الماديِّ[2]»، يمكن التعبير عن هذه الفكرة بطريقة أخرى:

ـ «يتصرَف الكائن الموضوعيُّ ككائن موضوعي، وهو لا يتصرَّف موضوعيَّاً إذا لم تكن الموضوعية مدرجة ومرفقة في تحديد جوهرها. هذا الكائن لا يخلق، ولا يطرح حول موضوعات، لأنَّه طُرِح هو نفسه من خلال الموضوعات، لأنَّه في الأصل طبيعة. إذن في عملية طرحه لنفسه لا يسقط من «نشاطه الخالص» في عملية خلق للموضوع، ولكنَّ نتاجه الموضوعيَّ يؤكِّد نشاطه الموضوعيَّ، ونشاطه ككائن موضوعي طبيعي! نرى هنا أنَّ المذهب الطبيعيَّ الناتج، والنزعة الإنسانية تتميَّز بوضوح عن المثالية، كما تختلف عن المادية، وهي بنفس الوقت الحقيقة التي تجمعهما.

---

[1] أطروحة حول «فيورباخ»، الأطروحة الأولى ـ الدراسات الفلسفية «لماركس» و«إنجلز» الطبعة الاشتراكية 1947 ـ ص57.

Thésessur Feuerbach, Ire these, dans Etudes philosophiques de Marx et Engels, Edit. Sociales, Paris, 1947. P. 57.

[2] لا يختلف المنهج الذي استخدمه «ماركس» عن منهج «هيغل» فحسب، بل هو عكسه مباشرة، فصيرورة الفكر عند «هيغل» موضوع مستقل، فالفكر هو خلاَّق الواقع الذي لا نتعرف سوى على مظاهره الخارجية.

ـ «عندي أنَّ عالم الأفكار ليس سوى عالم المادَّة وقد تحوَّل وترجم في الفكر البشري»:

ـ «ماركس» و«أنجلز»، الأيديولوجية الألمانية ص17. وأيضاً: رأس المال، مقدمة ـ الطبعة الاشتراكية.

K. Marx et F. Engels, L'idéologie allemande, p. 17. V. aussi Le Capital, Préface, Edit. Sociales.

نرى أيضاً بنفس الوقت أنَّ المذهب الطبيعيَّ وحده قادر على فهم حركة التاريخ العالمي[1]».

يشكِّل الاجتماعيُّ ـ الطبيعيُّ ـ الإنسانيُّ «كُلاًّ واحداً». فإذا كانت الفكرة التي جاء بها «ماركس» عن الفلسفة قابلة لأن تغري الفلاسفة الذين يريدون من الفكرة التزاماً ماديًّاً وفاعلاً، فإنَّ المفهوم الذي طرحه حول الواقع يظلُّ مفهوماً فلسفياً عميقاً يصيب القارئ الذي ينتظر من هذا النقد الفلسفيِّ بعض الأشياء المادية «الجديدة» بخيبة الأمل. لقد أرادت هذه النظرية أن تكون شمولية على المستوى الإنسانيِّ، ولكنَّها لم تنجح سوى بإلغاء «أوليَّة» من الأوليَّات التي كنَّا قد صدفناها من قبل.

من هذه الأوليَّات ما أُخذت كنقطة انطلاق في تحليلها المعقول، والتناقض والتأمُّل والإحساس، بيد أنَّ «ماركس» رأى نقطة انطلاقه في الاقتصاد كقوَّة ماديَّة للإنتاج. بهذا هو مجرَّد فيلسوف ضمن فلاسفة كثيرين رغم جهده بنزع صفة النظام المستقلِّ عن الفلسفة.

حتَّى حول هذه النقطة تظلُّ أصالته شكلية خالصة، إذ أنَّه أتبع الفلسفة بالاقتصاد كغيره من الذين أرادوا إتباعها باللَّاهوت، أو تحقيقها في الدين، أو العلم، أو السياسة، أو الفنِّ. لقد أكَّد على أنَّ الأساس أو «الشروط الأوليَّة» التي ينطلق منها ليست عشوائية، أو عقائدية، ولكنَّها «أسس حقيقية لا يمكن تجاهلها سوى في الخيال»!

في الواقع، أصبحت هذه الأسس «الأفراد الحقيقيون، وأعمالهم وشروطهم الوجودية المادية، وتلك التي وجدوها جاهزة، والتي جاءت نتيجة عملهم بالذات. هذه الشروط حقيقية إذن من خلال وسيلة وصفية خالصة[2]».

إنَّ أيَّة فلسفة أخرى على قناعة مماثلة، مدعوة أيضاً إلى ميدان التجربة لتأكيد نقطة انطلاقها.

---

[1] «ماركس»: المسودَّات عام 1944 ـ ص 136.

يجب أن تؤخذ فكرة «الماديَّة» بالمعنى الذي يرفض فيه ماركس مفهوم «المادية الميكانيكية»، حيث ينتقد في «أطروحة حول فيورباخ» الماديَّة القديمة، تلك التي لا ترى في المادَّة سوى موضوعاً للحدس، لا كتحديد للنشاط البشريِّ، الماديِّ والموضوعي.

[2] «ماركس» و«أنجلز»: الأيديولوجية الألمانية، ص11.

مع هذا، ومنذ أن شيّد «ماركس» فلسفته، واعتقد الماركسيون سواء الذين كانوا «تلامذة» في الفلسفة، أو حزبيين في الأيديولوجية بقدرتهم لا على تبرير صحّة وشرعية هذه القناعة بل على إثباتها، لم تكن النتيجة في هذا اليوم بأفضل من النتيجة التي توصّل إليها [الإفلاطونيون والديكارتيون والهيغليون، والبرغسونيون] إكراماً لفكرة معلّميهم، مع الفرق أنّ الماركسية أصبحت أيديولوجية سياسية، وفكراً رسمياً لحزب في كثير من البلدان، وأن النصير أو المشايع لهذا الفكر حظي بأهمية وقيمة أكثر من التلميذ البسيط لتلك الفلسفات الأخرى، رغم تشويهه وتزييفه للفكر والواقع.

نشاء أو لا نشاء يظلُّ المفهوم الماركسيُّ حول الواقع فلسفياً خالصاً، حتّى في المعنى الذي أراده «ماركس» من هذه الصيغة عندما استخدمها بوصف معاصريه الأيديولوجيين، والذين أدانوه بنفس الخطأ حين اتّهمهم بارتكابه: إصراره على الفرق بين الواقع والفكر.

لقد كوّن «ماركس» مفهوماً أحادياً عن المادّة، كالآخرين الذين شكّلوا مفاهيمهم حول الفكر، وحاولوا حلّ مشكلة ثنائية الذات والموضوع، والطبيعة والوعيِ بوقوفهم مع الذات والوعيِ، بينما اتّخذ «ماركس» موقفه مع الموضوع والطبيعة. في الحالتين يظل الحلُّ فكريّاً، لأنّه يتعلّق بفكرة المادّة أو الفكر. كلاهما يلتقيان عند نفس المشكلة من وجهة نظر وضعية.

إنَّ «الماركسية» مثالية ماديَّة، في حين أنَّ «الهيغلية» مثالية روحية!

بإمكاننا أن نوجّه النقد إلى «ماركس»، وهو نفس النقد الذي وجهه إلى الفلسفات الأخرى، بأنَّ الخداع الماديَّ قد حلَّ محلَّ الخداع الروحيِّ، وأنَّ فلسفته هذه تحوّلت إلى أيديولوجية بنفس المعنى الذي وصف به الفلسفات الأخرى.

ولكن رغم أنَّ «ماركس» يصرُّ أكثر على حالة الاغتراب الإنسانيِّ من «فيورباخ» مثلاً، وأنّه يعطي هذا المفهوم بعداً أكبر وذلك بتوضيحه أنّه ليس الدين وحده، بل السياسة والاقتصاد والفلسفة من تجعل الإنسان غريباً عن نفسه، فإنّه مع هذا يلقي بفكرة الحدِّ من المسافة بين الفكر والواقع في حالة الوجوب ممّا يعني من وجهة نظر فلسفة التاريخ أنّه يلقيها في مستقبلٍ محدّد. باختصار، يحاول «ماركس» كالآخرين تماماً حلَّ المشكلة بواسطة الفكر، وبالعودة إلى «اليوتوبيا». إنَّ الماركسية بهذه

الصورة ليست فلسفة، ولكنَّها نظام فكري مثلها مثل كلِّ الأنظمة الفكرية الأخرى، والتي وقعت على إثر محاولات «ماركس» ومناصري السياسية الغربيَّة في مستوى الأيديولوجية. وحده الإفراط والتجاوز «المشاكس» سمح «لماركس» بتجريد وحرمان الفلسفات الأخرى من صفاتها وبتسميتها أيديولوجيات، تلك الفلسفات التي لا تستحقُّ هذا الاسم، خاصَّة حين نقارنها بفكره عند ما لا نعتبره نظرية رسمية، بل نظرية ومنهجاً للتحليل.

أكّدت الأجيال السياسية للماركسية مرَّة ثانية أنَّه ما إن تطرح فلسفة ما نفسها كفعل مباشر في مسيرة الأحداث وتطوُّر المجتمع حتى تدخل في دائرة تحوُّلها إلى أيديولوجية.

هذا يعني أنَّ الفلسفة تفقد صفتها كفلسفة بتحقيقها على أرض الواقع، ولكنَّ هذه الفكرة تفقد قيمتها إذا ما نظرنا إلى «انبعاثها» الدائم رغم الأحداث والتطوُّرات المادية للبشر، فالفكر الخالص لا يموت لأنَّ فيلسوفاً ما أدانه: تتشبث الفلسفة بالبقاء طالما «تناسل» الفلاسفة في موجات الزمن اللا نهائية، تثير وتحرِّك العقول طالما هناك حريَّة للتفكير، وهي عند الحاجة توقظ هذا الفكر.

من وجهة نظر أكثر خصوصية يمكن أن نرى في «الظواهراتية» ترياقاً واقياً ضدَّ الأيديولوجية، لهذا لا ينتهي الإنسان من شرح وتأويل الواقع. في الواقع تبدو الظواهراتية في مواجهة الأيديولوجيات كردّة فعل نقدية، كانتقام الفكر التأمليِّ من الالتزام الفلسفيِّ المغالي والمتهوِّر.

تقع الظواهراتية والأيديولوجية على طرفي نقيض، ولكن يمكننا أن نحاول التقريب بينهما، وإيجاد أرضية مشتركة مؤقّتة لكليهما دون الأمل بتوفيق نهائي يربطهما، ذلك لأنَّ الأيديولوجية بطبيعتها تهدف إلى القضاء على استقلالية الفكر لإخضاعه إلى غاية حصرية لها، وإلى فعل محدَّد يخدمها.

كما أنَّ الفكر الخالص، والذي هو بنفس الوقت فكر حر لتشبثه بمسافة تفصله عن التعصب والتشيُّع والخضوع العقائديّ يصطدم على الدوام بهجوم الأيديولوجيات عليه. هذه الأيديولوجيات التي «تجرِّم» كلَّ ما هو تأمُّل ولا ترى فيه سوى فكراً شخصياً متغطرساً فظّاً يقود الجماعة إلى الزيغ والضلال.

لا يضع الفكر الخالص نفسه في خدمة أيِّ جوهر مهما كان دون أن يلغي نفسه. لهذا فهو يظلُّ في مواجهة حتمية مع الأيديولوجية التي من خلال مبدأها الخاصِّ تظلُّ

فكرة سياسية تحاول إخضاع جميع الأفكار إلى سلطة معينة، بحجَّة فائدة ومصلحة الجماعة[1].

إن استحالة القضاء على التناقض بين الأيديولوجية والظواهراتية يجبر رجل السياسة على الاعتراف بأنَّ الواقعية الحقيقية تتضمَّن دعوة الأيديولوجية إلى المشاركة في حلِّ المشاكل الفكرية تلك، وعدم الاكتفاء بنقدها النظريِّ، ولكن أيضاً بإدراك دورها في السياسة.

[1] «ر. آرون»: الحرب والسلام بين البلدان. ص587.

V. R. Aron, Paix et guerre entre les nations, p. 587.

الأيديولوجية والسلطة

الأيديولوجية تعبير عن رأي، وكلُّ سلطة تحاول أن تحكم، وأن تراقب الآراء، وهي تقوم بهذا تحت ستار أمن الجماعة والنظام العامِّ، كي تظهر قوَّتها وقدرتها على ممارسة الحكم.

في الواقع أنَّ القوَّة لها ميل بامتلاك قوَّة «أكبر»، وحين لا يوجد مجال لها بهذا تقوم ببسط قوَّتها على النشاطات البشرية الأخرى، خاصَّة وأنَّ هذه النشاطات قد تفشل في حالة مواجهة مع الإرادة السياسية، إنَّ الشكل الأكثر مكراً ودهاءً لمراقبة الفكر يعتمد على الفكر في مراقبة الفكر ممَّا يعني خضوعه للسلطة بتحويله إلى أداة من أدوات القوَّة.

الأيديولوجية أفضل من الدعاية بالقيام بهذه الوظيفة، فهي تجمع بين الاثنتين:

تبحث الدعاية عن نجاح مباشر وتركز جهودها على موضوع محدَّد، وذلك بتنويع أساليبها حسب الظروف وذوق الجماهير. إنَّها ليست سوى شكلاً من الانتهازية العرضية والثانوية إن لم تحظ بدعم من الأيديولوجية التي تحوِّل الدهشة والإعجاب إلى قناعة فكرية.

الأيديولوجية لها هدف دائم، مستمر، لا يستند على الحماسة والعاطفة المشبوبة العابرة، بل على ثقافة نظرية للحدث من أجل تغيير الإنسان باسم غاية كونية.

أضف إلى ذلك أنَّ الأيديولوجية تعزِّز وحدة الجماعة الروحية من خلال المُثُل التي تضفيها على المجموعة الحاكمة، وتعمل على حفظ وصيانة المجتمع في منافساته ومزاحماته الدائمة، وذلك بإحياء روح الحماسة والغيرة لدى الشعب، والقوَّة في الحزب عن طريق نبذ النقد، وإثارة التعصُّب بتبريرات حول سلامة الغاية.

الأيديولوجية آلة فكرية حقيقية توزِّع الوعيَّ كما تشاء:

تقدِّم الوعيَّ الصحيح لمؤيِّديها كالتبريرات والأعذار كي تخفِّف من وطأة الفشل والندم في حالة وقوعه، وتثقل كاهل العدوِّ بالوعيِ السيئ كي يعاني الشعور بالذنب

و«الشرّ الذي ارتكبه»! هنا لا وجود لخطأ أو مسؤولية، بل أحداث بريئة تماماً أو لا يمكن غفرانها، وذلك تبعاً للمجموعة أو العِرق أو الطبقة، أو الانتماء الاجتماعيِّ الذي قد يصبح نوعاً من «الخطيئة الأصلية»!

في كلِّ مرَّة يتحوَّل فيه الوضع السياسيُّ إلى أيديولوجية، تجد الأخلاق نفسها في دوَّامة الموجات المتصارعة للوصول إلى برِّ الهدف الأسمى، ذلك لأنَّه في أيامنا هذه تعبر المشاكل السياسية عن نفسها بصيغة القوَّة، والأيديولوجية، والشعور بالذنب، وخاصَّة الشعور بالذنب الجماعي الذي أصبح أداة سياسية.

أصبحت الأخلاق هي الأخرى خدعة ماكرة، ووسيلة خالصة للتبرير أو للاتِّهام، أي للرياء والكذب في جدول السياسة هذه.

يجب إلا نستهين بقدرة هذه الأخلاق المنحلَّة، وفعاليتها السياسية على الإغراء والغواية، فهي سلاح حقيقي تستخدمها السياسة التي تتَّخذ دائماً موقف الدفاع عن النفس.

حين لا يكون هناك قدرة لاستخدام القوَّة على الجبهة العسكرية أو الدبلوماسية، يمكن اللُّجوء إلى الوسائل المخاتلة للأخلاق، بيد أنَّ الأيديولوجية بطبيعتها عدوانية!

عندما تتطلَّب ضرورات العمل الفعليِّ، أو الظروف التي تتحكَّم بعلاقة توازن القوى تسوية سياسية، أو إعادة نظر في العمل الدبلوماسي المباشر تسمح الأيديولوجية لنفسها بالاحتفاظ بالدفاع عن النفس وذلك بدحر العدوِّ وإفحامه بالنقد الاجتماعيِّ الذي يتَّخذ صورة الدفاع عن الأسباب الإنسانية، وفي بعض الحالات الاستثنائية يمكن لها أيضاً أن تلجأ إلى التستُّر على التراجع والنكوص والفشل باستخدامها وسائل فاعلة لإضعاف العدوِّ من الداخل. إنَّ الأيديولوجية لا تستخدم كلمة «إضعاف» إلا من أجل الوصف السيئ للتأثير الممكن للعدو، ولكن خاصيَّة هذه اللُّغة هي أيضاً أيديولوجية.

إذا كانت المفردة «إضعاف العدوِّ» في أيامنا مألوفة، ذلك لأنَّ السياسة في قسم كبير منها خاضعة للأيديولوجية، فهذا لا يعني القول أنَّها الوسيلة الوحيدة للإضعاف!

في كلِّ زمان، يحاول العدوُّ استغلال الذكاء بوجوده في المكان الذي يحاصره. ومهما تكن صفات الأيديولوجية الأخرى فإنَّها أيضاً وسيلة لإيجاد العدو الأكبر من المتواطئين بالجهد اليسير والنفقة القليلة، في ظروف تبدو أقلَّ خزياً على مستوى الأخلاق. قبل كل شيء «كيسلينك» و «م. دكيات» كانا قد اعتنقا هذه الأيديولوجية!

بشكل عام، كي لا نقول على الدوام، تحدِّد التحاليل دور الأيديولوجية بهذا المظهر السلبيِّ كليَّاً، فهي لا تعترف بأنَّ الأيديولوجية هذه هي أحد جوانب السياسة. في الواقع هي نقطة أساسية لكلِّ نشاط سياسي منطقي، مسؤول في استيعاب الموقف والسيطرة عليه، وحدس ما هو أسوأ، لا من أجل صناعة سياسة أسوأ، ولكن لإبعاد شبح الخطر، وإن لزم الأمر، مواجهته بالوسائل الأفضل. المهمُّ هو عدم تصوُّر السلام الأكثر إنسانية، وكرماً، وسعادة ممكنة، ولكن في توقُّع الحروب، وإذا بدت أنَّها لا بدَّ منها، يتوجَّب التحضير لها، إذن للحصول على النصر، وفي بعض الحالات إثباط همَّة العدوِّ العازم على خوضها!

في حالة بدا النصر أكثر كلفة وضرراً من التسوية أو الاتفاق، على رجل السياسة أن يتساهل، وأن يتفاوض، شريطة أن يكون العدو جاهزاً لذلك. إنَّ العمل السياسيَّ يعني العمل أيضاً في أسوأ الظروف! تلك حقيقة رهيبة قد تفزع بعض النفوس، ولكن من ينكرها يخاطر بتعرُّضه للخيبة الأكثر مرارة، وقد يجرُّ وراء فشله الجماعة برمَّتها إلى فقدان استقلالها وحريَّتها!

لا نتكلَّم هنا عن «الكسندر» ولكنَّنا نأخذ بالاعتبار وبعين ثاقبة النتائج المتوقعة للأحداث، فالنجاحات الدائمة، مكلفة وهذا يسمَّى: وضع الحظِّ جانباً، وإذا كان موجوداً بالفعل، فهو لا يبتسم إلا للذين يحزمون أمرهم[1].

إذن نفهم الآن جيداً التأكيدات التي طالما كرَّرها «آ. سوفي»:

- «ليس سياسياً ما هو اجتماعي على الدوام». هذا التحوُّل في الفكر السياسيِّ إلى وعيِ ما هو أسوأ ربما يكون الأصعب، كما لو أنَّنا نحاول أن نربط العربة بالنجوم. إنَّ ما ندعوه «واقعية» في السياسة يتلخَّص في قليل من الكلمات: معرفة استخدام الوسائل الأمثل، والارتقاء إلى مستوى النتائج!

يمكن أن نكافح من أجل المبادئ والغايات، ولكن لا نتصرف هكذا في السياسة بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة، أي مادياً، وعملياً. وحدهم الذين يواجهون الأسوأ لهم «الحظُّ» بطرده، والتغلُّب عليه، أمَّا الآخرون فيظلُّون يرزحون تحت وطأته بلا رحمة!

---

[1] كي نفهم جيداً ما الذي تعنيه عبارة «مواجهة الأسوأ» من الملائم أن نقرأ مثلاً كتاب «أوديسيو» بعنوان «هانيبال»، باريس 1961، وخاصَّة الصفحات المخصَّصة لموقف الجنرال القرطاجي قبل وبعد معركة «زاما»، والعودة أيضاً إلى النزاع والمشادَّة بين «جوميني» و«نابليون»!.

هذا هو الوجه الأول للسياسة. أمَّا الوجه الآخر فيتجسَّد في تعويض مرارة وتقييم ما هو أسوأ بالوعود التي تبشِّر بما هو أفضل. من هذه الوعود تأتي الأيديولوجية اليوم كتعبير أكثر شيوعاً.

هي الطريقة الحديثة، العقلانية والمنهجية للمواجهة، ولإعلان مولد عالم أفضل، لأنَّها تستند على الغايات، وتتغذَّى من «اليوتوبيا»، وتبعث الحياة في الهدف، كما أنَّها أخيراً توجِّه العقول نحو العمل لتحقيقه. هكذا نفهم الأيديولوجية، والتي هي المظهر الإضافيُّ والضروريُّ لما تقدَّم، وبالتالي فهي محرِّك السياسة.

لا نصدف ما هو مثير في الحساب والتكتيك والمكر في استكشاف ما هو أسوأ، بما في ذلك تدارك، أو إخفاء المشكلة، سوى مع الذي يطبِّق حدسه الخاصَّ، ويستمتع فيما بعد بانتصاره، ذلك لأنَّ المجد يلقي بأجنحته الذهبية على كامل الجماعة.

لا أفضل من مجد يقتسمه القائد مع شعبه، ولكي تجتمع الوحدة السياسية مع قدرها الخاصِّ يجب طرح أمل ما، رغبات ومُثُل عليا. هنا يأتي دور الأيديولوجية، إمَّا لتبرير ما يقوم به «اللاعبون» الأساسيون في مشاريعهم، وإمَّا في إيجاد صيغ ومفردات تمجِّد نجاح هذه المشاريع!

أنْ نعود بالسياسة إلى مظهرها الأول، يعني أن نقع في «الميكافيللية» المسطَّحة والموجزة، وهذه ليست «الميكافيللية» بمعناها الصحيح. لقد علَّمنا «لو فلورونتان» أنه لا يوجد عمل سياسي كبير دون [الحظِّ والفضيلة] الحظُّ لا يختار سوى الذي يعرف جيداً كيف يقيم حساباته ويواجه ما هو أسوأ، والثاني كونه وعد في المجد وذياع الصيت في مجموع الشعب.

ربما يكون هذا اللقاء بين الأسوأ والأفضل ليس لقاء «ميكافيللياً» إلاَّ لأن «ميكافيللي» عرف كيف يعطيه مفهوماً ما، ذلك لأنَّ جميع الجنرالات الكبار، ورجالات الدولة الذين عاشوا قبله وبعده يمتلكون السرَّ! إنَّ الحظَّ أو الفضيلة يجعلان من رجل السياسة ماهراً بارعاً أو متبجحاً ثرثاراً!

لقد كان «جوميني[1]» يتمتَّع برؤيا صافية، ودقَّة في حساب النتائج، ولكنَّ «نابليون» وحده من كان يمتلك «حسَّ الفضيلة».

---

[1] «جوميني»: جنرال وكاتب عسكري سويسري [1779 ـ 1869] كان في خدمة «نابليون الأول». صاحب كتاب «فن الحرب».

لقد نجح آخرون بفضل الوعود الأيديولوجية بالحصول على مجد، ولكنَّه كان مجداً عابراً سريع الزوال، لأنَّهم كانوا بحاجة إلى الطاقة الخلاَّقة والبَصيرَة اللتين تجلبان الحظّ. وحدها وحدة «الفضيلة والحظ» ما تصنع العبقرية السياسية، وهي التي تسمَّى [بيريكليت، قيصر، فريدريك الثاني، نابليون، كينين، تشرشل]، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّنا لا نستطيع أن نصبح كباراً دون أن نكون كباراً جداً.

غالباً ما نجهل، أو نتجاهل ضرورة مواجهة الأسوأ. وذلك لأسباب أيديولوجية.

نفهم لماذا تصبح السياسة في هذه الشروط، خاصَّة عند القساوسة، وثنية لغايات؟ مع هذا فمعرفة النتائج والظروف، وتحمُّل المسؤولية العملية، وإدخال الوسائل المادية في القرار هي قضايا في جوهر النشاط السياسيِّ، ولا يمكن لسياسة حصيفة رشيدة سواءً أكانت محافظة أو ثورية أن تحافظ على وجودها دون أن تأخذ باعتبارها تلك القضايا.

إنَّ كلَّ سياسة إيجابية تتجاوز الحلم مضطرة أن تأخذ على عاتقها كلَّ المجموعة التي تقودها، لا مصالح وآراء مؤيِّديها فقط، إذ عليها أن تتعاون مع القوى الأخرى في طرحها لبرنامجها الذي تعلنه، وأن تقيم التسويات والمصالحات مع هذه القوى، كي تتمكَّن من تطبيق هذا البرنامج على مراحل، لا بدفعة واحدة.

إنَّ الاشتراكية مثلاً لا تبنى بسرعة إلا إذا وضعنا أسسها، وهي لا تتحقَّق كاملة بسبب الخلافات الداخلية للأيديولوجية الاشتراكية حول المبادئ بالذات. في الحقيقة، ليست الاشتراكية سوى فكرة قد تتضمَّن إمكانية وجود مخالفات وتشويهات، وقد يصل الأمر إلى إنكارها تماماً!

لا يوجد أحد في السلطة قادر على إثبات حقيقة شكل من أشكال الاشتراكية المطروحة، ولا حتَّى حقيقة الاشتراكية نفسها، إذ لا وجود لمعيار أخلاقي يساعد على هذا الإثبات، كلُّ ما هنالك مجرَّد أيديولوجية، عشوائية تعد بالقضاء النهائيِّ على الآراء والمعتقدات الأخرى.

ولأن الأيديولوجية رؤية جزئية ووحيدة الجانب، فهي تساهم في تعزيز الفرق بين الفكر والواقع الذي لم تتوقَّف عن نقده. هناك أيضاً المظاهر الإضافية، اعتبار الأسوأ والأفضل، وعدم القدرة على إخفائها، لذا فرجل السلطة يستخدم دائماً لغة تختلف عن اللُّغة التي كان يستخدمها يوم كان يطمح إلى السلطة: وحدهم الذين يسيئون إلى أنفسهم من يعتقدون أنَّ السياسة مجرَّد وجهة نظر أيديولوجية! تلك حقيقة غير قابلة للنقاش بأنَّ مسؤولية العمل من أجل خدمة الجماعة غيرها التي تعمل من أجل حزب

بعينه، إنَّ الأيديولوجيَّ المحضَ محكوم عليه بالخيبة والفشل عبر العمل السياسيِّ الحقيقيِّ، وبتحوُّل أمله بلا انقطاع نحو أمل آخر يثيره، حتَّى اليوم الذي يقع فيه في «العدمية» التامَّة:

ـ إنَّ كل أشكال الأيديولوجيات قابلة لأن تصطدم «بالخيانة»، خلال العمل الماديِّ، لأنَّ السياسة ليست أيديولوجية صرفة وبسيطة.

السياسة ليست حيادية ولا نزيهة متجرِّدة، أو منصفة!

وإذا ما كان هناك حاجة لتأكيد إضافي، فالأيديولوجية جاهزة لتقديمه. إنَّ الصراع السياسيَّ يضع المصالح في مواجهة بعضها، ويضع الطموحات والأفكار والمعتقدات كذلك.. وقد يصبح هذا الصراع أكثر حدَّة بتدخُّل الأيديولوجية، لأنَّ تنافس المصالح والطموحات فارغ بما فيه الكفاية، وهو بلا روح، لأنَّه لا يشمل سوى مجموعة صغيرة من البشر، بينما الصراع الأيديولوجيُّ يحرِّك الجماهير باتِّخاذه مظهراً رومنطيقياً، وأحياناً شمولياً قادراً على إثارة الخيال. ولكنَّه في المعنى الذي يكون فيه سبباً للصراع، لا يستطيع الانتصار سوى بوسائل القوَّة السياسية، لذا فهو مضطر إلى العودة إلى قوانين هذه القوَّة حين يأخذ دور الملهم للقيادة التي تتحكَّم بالسلطة:

ـ فالرأي لا يحلُّ محلَّ الجوهر أبداً!

الفصل السابع

الأوليَّـــــة الثالثـــــة

الصديق والعدو

عرَّف «أندريه جيد» الفكرة العبقرية بأنَّها فكرة «عاديَّة متفوقة»، ما يعني أنَّها فكرة بسيطة واضحة، لدينا شعور بأنَّ أيَّ إنسان يفكر يمكن أن يجدها.

مع هذا فهي لا تتكشّف لنا في قوّتها الرائعة سوى في لحظة معينة من تاريخ الفكر بفضل مفكِّر أدرك حقيقتها وضرورتها، وكشف لنا أهميَّتها! نحن نرى في «أنا أفكِّر» «لديكارت» و«من قَبْلُ» صيغة «ديكارت»، و«ديمومة» «برغسون»، و«كينونة» «هايدجر» أفكاراً كونية وبديهية بآن واحد تجعلنا نعتقد أنَّ البشر يفكِّرون منذ الأزل من خلال هذه المقولات.

كذلك الأمر في الفلسفة السياسية لعلاقة [العدوِّ والصديق] عند «كارل شميث».

من المؤكَّد أنَّه منذ أن وجدت الجماعات السياسية المستقلَّة المتحاربة، أدركت بوعيها مفهوم [الصديق والعدوِّ]، وكان هناك مفكِّرون على الدوام يشيرون إلى أهميَّة وقيمة هذا المفهوم.

«كارل شميث[1]» أول من جعلنا نرى بوضوح، ونستدلُّ على أهمية هذه العلاقة لا من أجل فهم ظاهرة الحرب فحسب، بل كإحدى أساسيات السياسة. إنَّ كثيراً من هؤلاء المفكِّرين لأسباب أخلاقية أو أيديولوجية أغلقوا عيونهم عن هذه البديهة! البعض منهم لم يفهمها بكلِّ بساطة، لأنَّه أهمل جوهر السياسة مشدوداً إلى آفاق مجتمع سلمي متناغم، كما لو أنَّ قوَّة الأمل بمستقبل مشرق يمكن لها أن تتغلَّب على روح

[1] «كارل شميث»: اعتبارات سياسية، الطبعة الرابعة، برلين 1963.
V. Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, 4e edit., Berlin 1963.

العدائية، وأن تعطي السياسة صيغة جديدة كنشاط خالص من الوفاق والأخوية الدائمة، بيد أنَّ هذا الوفاق ليس سوى إرضاء لمعرفة خاطئة لا طائل منها.

البعض الآخر يبدي سخطه وغضبه لأنَّه لم يلق أيَّ اعتراض جديٍّ ضدَّ فكرة «الخلود التاريخيِّ» للعدوِّ السياسيِّ، لذا فهو يكتفي بوقوفه في «الجانب الخيِّر» حين لا يتبنَّى موقف المراقب بإدانته للسياسيين الأوفياء للظواهراتية المحدَّدة، بكشف الحجاب عن جوهر السياسية.

يتَّصف «الميكافيلليُّ» بالسمعة السيئة: إذ لا نريد معرفة ما إذا كان على حقّ أو خطأ، لذا من الأفضل أن ندينه فوراً دون حكم! ولكن ليست كلُّ الحقائق مبهمة، إذ لا يكفي أن نبدي الإيمان كي نطرد الشيطان!

ليس فقط أنَّه لا توجد نظرية أو نظام يمكن لهما أن يحيطا بالضرورة، كما أنَّه لا وجود وضع فلسفي لا يتضمَّن عناصر غير ملائمة، إنَّ الصفاء ذو نظام فكري لا علاقة له بالمفهوم. هكذا تمتاز المهمَّة الأساسية للباحث «بالاعتراف بوجود وقائع غير مريحة، أعني وجود وقائع مزعجة بالنسبة للرأيِّ الشخصيِّ للفرد، في الواقع هناك وقائع بغيضة في كلِّ رأيٍ، بما فيها رأيي. أعتقد أن معلِّماً يجبر تلاميذه على تقبُّل عادة من هذا النوع أفضل من مؤلِّف فكريّ خالص، لا أتردَّد بلفظ كلمة «عمل أخلاقي» على الرغم من أنَّ هذا التعبير يبدو مؤثِّراً للغاية في وصف بديهية مألوفة[1]».

دع الملائكيين يأسفون! إذ لا أحد يعترض على الحقِّ باستعمال المنهج التبريريِّ، ومختلف النظريات السياسية التي تجعلنا نعتقد بأنَّ فكرة العدوِّ السياسيِّ يمكن أن تصبح من مخلَّفات مرحلة منحطَّة وبربرية للبشرية، وأن تبشِّر بإمكانية إلغاء هذا العدوِّ ذات يوم، بحيث يدخل الإنسان عصراً جديداً للسعادة والسلام! شيء واحد أكيد: وهو أنَّ الكائن البشريَّ الذي عاش في الظروف التاريخية التي عرفناها على الدوام يفكِّر سياسياً، وهو لا يستطيع أن يتصرَّف كما لو أنَّ العدوَّ غير موجود. أضف إلى ذلك أنَّه في المقياس الذي نتعامل فيه مع النظريات ذات النزعة الإنسانية كأيديولوجيات سياسية نكتشف أنَّها تتَّخذ عدوَّاً لها [طبقة، وغيرها]، تحاول قهره قبل أن تبدأ بتأسيس نظامها الموعود، إذ أنَّ هذا العدوَّ يمثِّل بالنسبة لها العقبة الرئيسية للوصول إلى الحالة الجديدة التي تقصدها، من وجهة النظر هذه، تؤكِّد «الماركسية»

[1] «ماكس فيبر»: العالِم والسياسة. ص92.

Max Weber, Le Savant et le Politique, p. 92.

مثلاً بطريقة غير مباشرة على التلاحم بين العدوِّ والسياسة طالما أنَّ إلغاء أحدهما يؤدِّي إلى إزالة الآخر.

- هل ستعرف البشرية ذات يوم نظاماً سياسياً حقّاً؟

يمكن لهذا السؤال أن يكون موضوعاً إيمانياً، فهو خارج الظواهراتية. إذا عدنا إلى التجربة العامَّة والتاريخ، علينا أن نفهم أنَّه لا وجود للسياسة دون وجود عدوٍّ. هذا يعني أنَّ العنف والخوف يكمنان في قلب السياسة.

علينا ألاَّ نستنتج أنَّ المنهج الأفضل والأكثر فعالية هو الذي يقترب من الدرجة القصوى للعنف والخوف، كذلك لا يتعلَّق الأمر بتبرير كلِّ أشكال العنف أو الحضِّ عليها، المسألة هي في معرفة كيف ولِمَ لا تستطيع السياسة التخلُّص من العدو؟!

هنا، كما في كل مكان، هو التشوُّش والاضطراب الذي يصيب الأفكار، في هذه الحالة نصدف التشوُّش بين السياسة والدين:

نأخذ الذريعة في الوصية الإنجيلية [مايتو5، 44 ولوقا 6، 27]: «أحبُّوا أعداءكم»، وذلك لشجب كلِّ أنواع مقاومة العنف.

لا أحد يرى في العنف، كما في التفسير المعكوس حول نظرية «غاندي»، الغاية العليا للا عنف[1]. إنَّ حبَّ العدوِّ إذن هو صيغة ذات صفة غير عقلانية، وغير قابلة للتطبيق تنسجم مع الإنسان «المازوخي» لا السليم العقل والجسم!

يكمن الخطأ في تحويل الحبِّ إلى مفهوم سياسيٍّ، بينما هو ينتمي إلى اختصاصات أخرى، كما أشار «المسيح» نفسه في توكيده على التفريق بين الجواهر عندما أجاب عن السؤال حول ضريبة «قيصر» بالقول:

- «اعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»!

لا تعني الوصية الأنجيلية في حال من الأحوال عدم قهر العدوِّ السياسيِّ، ولكنَّها تعني عدم الانتقام ورفض الكراهية، باختصار، إن الحبَّ المسيحيَّ رأفة ورحمة، يريد منَّا ألاَّ نحتقر الإنسان في العدوِّ الماثل أمامنا! بدقَّة أكثر نقول إنَّ هذه الوصية لا تنطبق سوى على العدوِّ «الخاصِّ» لا «العامِّ»، على اعتبار أنَّنا ننظر إلى العدوِّ العامِّ كإنسان!

[1] في الواقع لم يطرح «غاندي» أبداً عدم العنف كقاعدة مطلقة، وهذا ما يثبته نصُّه في «رسائل إلى لاشرام». ألبان ميشيل باريس 1960 ص118.

لقد لاحظ «كارل شميث[1]» بحقٍّ أنَّ مصدر الخطأ في التحليل الذي أشرنا إليه يكمن في غموض وإبهام المفردات!

في اللُّغتين الفرنسية والألمانية لا توجد سوى صيغة واحدة تشير إلى العدوِّ الخاصِّ والعدوِّ العامِّ، بينما نجد أكثر من مفردة لهما في اللُّغة اليونانية. إذن لا مجال هنا للحديث عن عدوٍّ عامٍّ تقصده الوصية الإنجيلية.

[1] «كارل شميث»: مصطلح السياسة، صفحة 29 ـ 30.

Schmitt, Der Begriff des Politischen, p. 29- 30.

يقول الكاتب:

طيلة الصراع التاريخيِّ بين المسيحية والإسلام، لم يخطر ببال مسيحي أن يسلِّم «أوربا» للعرب المغاربة أو للأتراك بدل أن يدافع عنها، لا يتوجَّب علينا أن نكره «شخصياً» العدوَّ السياسيَّ، إذ ليس في نطاق العلاقات الخاصَّة محبَّة العدوِّ، إنَّ هذا الحبَّ لا معنى له. يتعلَّق نصُّ الإنجيل أقلَّ بالوضع السياسيِّ من ادعائه إلغاء التعارض بين الخير والشر، بين الجمال والقبح، في كلِّ الأحوال، هو لا يعني أنَّنا يجب أن نحبَّ عدوَّنا في شعبه، أو أن ندعمه ضدَّ شعبنا بالذات!

مفهوم «كارل شميث»

لنلق نظرة سريعة على أطروحة «كارل شميث» حول مفهومه عن العلاقة بين العدوّ والصديق.

للسياسة كما للأخلاق والجمالية والاقتصاد معاييرها الخاصَّة التي تحدِّد نشاطها.

وكما أنَّ الخير والشرَّ، الجميل والقبيح معايير للأخلاق والجمالية، فإنَّ ثنائية الصديق والعدوِّ معيار للسياسة، هذه العلاقة التي يجب أن ننظر إليها كحتمية مفهومية، تفرض علينا أن نعود للسياسة كي نفهمها في جوهرها، لا كتعريف شامل.

للتفريق بين العدوِّ والصديق قيمة فذَّة، فريدة من نوعها، أي أنَّها تتجلَّى بمعزل عن الاختلافات الأخلاقية والجمالية والاقتصادية، وذلك لأنَّها لا تهبط إلى هذا المستوى من التحديد، ولا أن تتحدَّد بها. في المقابل ليس العدوُّ السياسيَّ بالضرورة سيء على المستوى الجماليِّ، أو المنافسة الاقتصادية.

العدوُّ هو الآخر، هو القريب، وفي بعض الحالات تتحوَّل العلاقة معه إلى صراع لا يمكن حلَّه، لا بالتطبيع العامِّ الوقائيِّ أو بقرار عشوائي من حكم ثالث حيادي ومنصف. في هذه الحالة، وحدها الأطراف المعنية وجودياً لها القدرة على العمل والحقُّ في الكلام، إطلاق الأحكام!

لا مجال هنا لأن نرى في الآخر عدوَّاً أو لا، ذلك لأنَّه إذا ما اعتبرك هذا الآخر عدوَّاً، فأنت كذلك!

لا مجال لاستخدام مفاهيم الصديق والعدوِّ في معناها المجازيِّ، أو الرمزيِّ، بل في المعنى الماديِّ والوجوديِّ لها.

كلَّما تصاعد التعارض نحو التفريق بين الصديقِّ والعدوِّ، كلَّما أصبح سياسياً.

إحدى صفات «الدولة» هي القضاء على الانقسام داخل حدودها، والعمل على توحيد رعاياها، كي «تتفرَّغ» لمواجهة المنافسات المؤلمة، وصراع الأحزاب، واحتفاظ الحكومة بحقِّ تسمية العدوُّ الخارجي.

مع هذا، ما إن تتطوَّر المنافسات الداخلية في المعنى الذي يأخذه الفرق بين الصديق والعدوِّ، حتَّى تدقَّ الحرب الأهلية ناقوس الخطر بالقضاء على الوحدة السياسية «للدولة».

من الواضح إذن أنَّ تعارض الصديق والعدوِّ جوهري على المستوى السياسيِّ، أمَّا المتناقضات الداخلية الأخرى ذات النظام الدينيِّ والتعليميِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ فهي ثانوية سياسياً إلى أن تبدأ هي الأخرى بتقسيم أفراد الجماعة إلى صديق وعدو. في هذه الحالة تصبح المنافسات سياسية بشكل مباشر، وتتراجع أسبابها الدينية والاجتماعية والاقتصادية إلى الخلف:

ـ في الواقع يتصدَّر التعارض السياسيُّ بقوته كلَّ ما يتبقَّى[1].

حين نقول عن شيء ما بأنَّه سياسة، فهذا يعني أنَّه شائك ويدعو للخلاف. إنَّ مفاهيم الجمهورية، الطبقة، السيادة، الحكم المطلق، الديكتاتوري، السلام مفاهيم لا يمكن فهمها إذا لم نحدِّد أهدافها، باختصار، ليس الصراع هو ما يولِّد السياسة، بل هي السياسة التي تحمل في ذاتها الصراع الذي يمكن أن يؤدِّي في الحالات القصوى إلى الحرب.

إذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لوجود قرار سياسي موضوعي في المعنى العلميِّ للكلمة، فهو أيضاً سيكون قراراً خلافياً بدوره، هذا يعني أنَّ الحرب كامنة تنتظر دورها، لا لأنَّها غاية بذاتها، أو لأنَّها هدف السياسة بل لأنَّها الوسيلة النهائية لحالة بلا مخرج!

إنَّ الوسيلة للقضاء على الصراع عن طريق الحرب يمكن أن تحدِّد الوجود السياسيَّ للجماعة!

وطالما أنَّ شعباً ما يوجد سياسياً، عليه أن يتميَّز بذاته، أن يحكم بنفسه على الصديق والعدوِّ، بهذا تتأكَّد حقيقة وجوده السياسيِّ، فإذا ما تقبَّل أن يفرض «الأجنبيُّ» عليه العدوَّ، وقتاله أو عدم قتاله، فهو ليس شعباً مستقلّاً أبداً، إنَّه مُدْمج،

---

[1] يمكن للمجموعة الدينية أو للكنيسة أن نطلب من أعضائها التضحية بالحياة من أجل الإيمان أو «الشهادة»، ولكنَّها تطلب منهم ذلك من أجل خلاصهم الشخصيِّ لا من أجل مصلحة الكنيسة كسلطة دنيوية، وإلّا فالكنيسة تتصرف كقوة سياسية في هذه الحالة، فتتحوَّل حروبها المقدَّسة إلى مشاريع تستند على تمييز العدوِّ مثلها مثل كلِّ الحروب الأخرى!

ـ «كارل شميث»: اعتبارات سياسية.

أو تابع لنظام سياسي آخر. لا يتمثَّل معنى الحرب في الصراع باسم المُثُل، أو المعايير التشريعية، بل في قتال عدو حقيقي. إنَّ الغموض في مقولة [الصديق والعدوّ] تأتي من أنَّنا نزحمها في جميع أشكال التجريد والمعايير، فالشعب الذي يملك وجوده السياسيَّ لا يتنازل عن السلطة بتفريقه بين العدوِّ والصديق.

إذا كانت الوحدة السياسية تنطوي على وجود حقيقي أو ممكن للعدوِّ، فهي تفترض إذن وجود وحدة سياسية أخرى!

وطالما أنَّه هناك «دولة» قائمة على الأرض، سيكون هناك بالضرورة دول، أو دولة في مواجهتها، إنَّ فكرة «الدولة العالمية» مجرَّد عبث فكري، لأنَّه لن يكون هناك «دولة» أو جمهورية أو مَلَكِية أو ديموقراطية، بل مجرَّد تعايش أفراد وجماعات كمشتركي الغاز مثلاً أو ساكني بناية.. لنفس السبب يظلُّ مجتمع «بلدان» عالمي حلماً، لأنَّه لا يمكن أن يصبح تنظيماً سلمياً بشكل حقيقي دون إلغاء أسباب هذه «الدول» بالذات، فهي ستفقد دفعة واحدة كلَّ معنى أو وجود سياسي.

إنَّ أسوأ ما في الخداع والغشِّ هو الشروع في حرب باسم الإنسانية أو الضمير العالمي.

عندما تدخل «دولة» في حرب مع عدوِّها السياسيِّ باسم الإنسانية فالإنسانية لم تخض هذه الحرب. ولكنَّها دولة واحدة أو تحالف أو ائتلاف يدَّعي لأسباب سياسية مفهوماً كونياً.

من يقول «إنسانية» يريد أن يخدع الآخر! فهذا النوع من الحروب هو الأكثر فظاعة لأنَّه ينزع عن العدوِّ صفته الإنسانية، ويضعه خارج القانون والإنسانية!

بقي أن نبيِّن أنَّ إعلان الحرب باسم الإنسانية من حيث المبدأ كإعلان الحرب باسم الدين أو العدالة أو التقدُّم أو السلام. إنَّه الكذب والخداع والتضليل الذي يعطي الحقَّ بالقتل باسم القيم التي تدين إفناء الحياة البشرية والقضاء عليها!

هناك الكثير من المواقف المشابهة التي تهدف إلى «محو» العدوِّ عن خارطة الوجود بتحويله إلى «وحش» يهدِّد أمن وسلامة العالم. إن الشعار الذائع الصيت اليوم هو في جعل المستقبل بيد الاقتصاد لا السياسة، ولكنَّ هذا لا يعني انحداراً في قيمة السياسة على الإطلاق، بل يشير على العكس لسلطة بيد القوى الاقتصادية، وأن التفريق بين العدو والصديق يستند على قاعدة اقتصادية كما كان ذات يوم يقوم على دعائم دينية، من وجهة النظر هذه تواصل «الماركسية» كنظرية الحثِّ على الحروب الخارجية والأهلية

بأسبابها الاقتصادية، كما حدث في القرن السادس عشر يوم شهرت الجموع الغفيرة البائسة السلاح في مواجهة بعضها باسم الدين:

ـ تحتفظ السياسة إذن بحقوقها.. كاملة!!

اعتبارات كهذه ذات طبيعة تهدف إلى تعطيل فكرة «الآخرة»، وتخيف الذين «ينعمون» بوهم «السلمية» الذي جاءهم من نظرية السلام!

فالسؤال الكبير هو في معرفة ما إذا كنّا نريد السِلْميَّة أم السلام؟

إذا كنا نريد السلام فالحلُّ سياسي، ويمكن أن يطرح للبحث مجدَّداً، أما إذا بحثنا عن «السِلْميَّة»، علينا أن نذهب إلى «اليوتوبيا» ها هناك... أي أنَّ السلام اسْتُبْدِل بفكرة أو أيديولوجية عن السلام، ولكن علينا ألاّ ننسى أنَّه قد يوجد بهذه السِلْميَّة أفضلية سياسية بتشويه الوجه الحقيقيِّ للسياسة بإطلاق الصفات الشيطانية واللّاأخلاقية على تعريف الحقيقة السياسية: فالأوهام اللذيذة تحتفظ بقوَّتها المغرية!

إذا ما استثنينا الذين لهم مصالح سياسية بالتقليل من أهميَّة التحليل الظواهراتيِّ، سنجد أنَّ المفكِّرين يتَّفقون على الأقلِّ حول الخطوط العريضة لملاحظات.. «كارل شميث»، حتَّى مع خلافاتهم حول بعض التفاصيل. إذن من هنا سنبدأ نقاشنا حول أوليَّة [الصديق والعدو].

علينا منذ البدء أن نوضِّح، كما أسلفنا من قبل، أنَّه لا وجود للسياسة دون وجود عدوٍّ حقيقي أو افتراضي! بمعان أخرى طالما هناك سياسة، ستظلُّ تعمل على تقسيم الجماعات إلى أصدقاء وأعداء! مهما كانت علاقة [القيادة والطاعة] هامَّة بل ورئيسية، وكذلك علاقة [الخاصِّ بالعام]، فهما لا يعطيان تعريفاً شمولياً للسياسة لأنَّهما يحدِّدان «باحترام» التشكيل والتنظيم الداخليَّ للجماعة، لا علاقاتها مع الجماعات الأجنبية الأخرى.

إذن تبدو ثنائية [الصديق والعدوِّ] قبل كلِّ شيء «أوليَّة» للسياسة الخارجية، ولكن من الطبيعيِّ أنَّ عملها يلاقي صدى وردَّات فعل في الحياة الداخلية للجماعة، ذلك لأنَّه ليس هناك من «دولة» بمنأى عن خطر الحرب الأهلية.

إنَّ «الدولة» في النهاية وحدة سياسية تاريخية نجحت في القضاء على العدو الداخليِّ بقذفه إلى الخارج، ولكنْ هذا لا يَعني أنَّ الوحدات السياسية القادمة ستحتفظ بالضرورة بالنظام الحكوميِّ.

من المؤكّد أنّه في الشروط الحالية يظلُّ هذا التوقُّع بعيد الاحتمال، ولكنّه ليس مستحيلاً البتّة. إنّ الدولة كائن مصطنع، لا سياسي!

نفهم الآن أفضل معنى أوليّة [العدوّ والصديق] التي تتحكّم ببقاء الوحدة السياسية، أي بوجودها في الديمومة والاستمرار.

إن جماعة سياسية لا تتمكّن من السيطرة على العدوِّ الداخليِّ لهي جماعة عاجزة أن تصبح وحدة سياسية، وستقع في الفوضى [بالمعنى العاديِّ للكلمة]، وبالتالي فهي ليست على مستوى القيام بالوظائف الرئيسية لكلِّ «دولة» كحماية وأمن أفرادها.

إذا استمرت العداوّة الداخلية، فإنّ الجماعة تخاطر بانقسامها وبنشوء عدّة دول، بمعنى آخر اضمحلال ونهاية «الدولة» القديمة!

من جهة أخرى تظلُّ الدولة العاجزة عن مقاومة الضغط الذي يمارسه العدوُّ الخارجيُّ مهدَّدة بالزوال إمّا بحكومة وصاية عليها، وإمّا بتقسيمها بين المنتصرين، إنّها تتوقّف عن كونها حقيقة سياسية مستقلّة، يمكن إذن أن نقول إنّ ثنائية [العدوّ والصديق] تشكّل الأوليّة الوجودية للسياسة، لهذا لا يمكن الحصول على وحدة سياسية دون أرض تمارس عليها سيادتها، وتؤكّد خصوصيتها.

سنبدأ بتفحُّص مفهوم «الصداقة» رغم أنّه للوهلة الأولى يبدو كمفهوم الخاصِّ خارج نطاق السياسة، وسنرى ما الذي تعنيه الصداقة السياسية.

ثمّ سنحلّل مفهوم العدوِّ من زاوية المواجهة بين الجماعات لكي نشرح كيف أنّ «الدولة» تجهد في القضاء على العدوِّ الداخليِّ بتخفيف حدّة التنافس إلى صراع بين أعداء [مشكلة المعارضة الداخلية]، ممّا يعطينا الفرصة لفهم أفضل لظاهرة الحرب الأهلية والثورة. أخيراً سندرس جدلية، أو صراع الصديق والعدوِّ، ومن ثمّ المعنى السياسيِّ للسلام والحرب.

تثير الخارطة التي طرحناها للتوِّ مسألة استباقية، نبدأ إذن بتحليل مفهوم الصداقة، ولكن ظاهرياً يبدو أنّ معالجة موضوع العداوة أولاً أكثر طبيعية.

- ألا تتحالف الجماعات السياسية من أجل دحر العدوِّ المشترك أو إحباط مشاريعه؟

هذا السؤال يشير إلى أنّ وجود العدوِّ يشترط الصداقة، وأنّ الأفضلية في هذه الحالة لمفهوم العداوة، ولكنّ الصداقة السياسية ليست مجرَّد لعبة تحالف، بل تنطوي على وفاق داخلي، لهذا فمفهوم الصداقة يلقي بظلاله على غائية السياسة بالذات.

ومع أنَّ السياسة ذات طبيعة تناحرية، فإنَّ غايتها في بنية المجتمع عامَّة ليست في إثارة العداوات، ولكن في التخلُّص من العدو الداخليِّ والخارجيِّ لإحلال الوفاق وتأمين أمن الجماعة، فالإنسان لا يريد أن يعيش دائماً في الحروب، بل أن يحيا في الأمن والسلام.

كذلك «الدولة» لا تبحث عن العداوة الداخلية، فدورها تحديداً يتركَّز في القضاء على هذه العداوة.

إنَّه لواقع أنَّ «الدولة» لا تتمكَّن من تحقيق غايتها إلاَّ بالكفاح ضدِّ العداوات المستمرَّة، فإذا ما نظرنا إلى غاية السياسة، سنرى أنَّ الصداقة تتمتَّع بحقِّ الأفضلية، حيث أنَّ مفهوم العداوة لا يجد مفهومه إلا لأنَّه يشكل عقبة في تحقيق غاية السياسة المنشودة. لهذا يبدو لنا من الأجدى أن نبحث مفهوم الصداقة أولاً، فأولويَّة الصداقة تؤكِّد نفسها أحياناً عبر المفردات: العدوُّ ليس الصديق، والصديق الذي نسميه ليس العدو!

الصداقة

الصداقة إحدى المواضيع المفضَّلة لعلم البلاغة والكلام المؤثِّر، حتَّى أنَّ «أرسطو[1]» وآخرين غيره كرَّسوا في بعض من كتبهم التعريف التالي لها:

- «هي شيء ناعم، تلعب دورها الباهر في قدر الإنسان، وتخفِّف من حدِّة العداوة، وهي الهبة الإلهية الأكثر روعة وجمالاً لبني البشر»!

يؤخذ مفهوم الصداقة في معناه الضيِّق لوصف علاقة استثنائية بين اثنين، أو مجموعة صغيرة من «الأصدقاء»، وهي الصداقة بمعناها الدقيق.

كما تؤخذ بمعناها الواسع كمبدأ لجماعة اجتماعية أو كتلاؤم بين الأشياء، إنَّها بالنسبة لـ «أمبيدوكل»: «القوَّة الكونية للاتِّحاد، في معارضة الكراهية أو قوَّة الانقسام»، أمَّا عند «أرسطو» فهي «مقياس التجمُّع الاجتماعي، إذن فهي أساس الحياة في المجتمع، والتي من خلالها يمكن التمييز بين مختلف أشكالها».

من الواضح أنَّ الصداقة في معناها الأول ليس لها أيُّ علاقة بالسياسة، ومع هذا يبدو من المفيد تحليل مفهومها من أجل فهم نطاق العلاقات غير السياسية لإيضاح من خلال هذا المثال خصائص «الخاصِّ» التي ورد ذكرها سابقاً، ولإدراك المعنى السياسيِّ للصداقة.

الصداقة شكل من أشكال الحبِّ، وهي تتناغم مع الرأفة والتسامح والروح الرفاقية.

ولكنَّ الحبَّ نفسه إحدى العلائق الممكنة بين البشر، إلى جانب علاقات المصلحة والطاعة والتعاون والعداء.. الخ!

- ولكن ما معنى أن نحبَّ؟

---

[1] «أرسطو»: الأخلاق في «نيكوماك»، الكتاب الثامن، الفصل الرابع.
Aristote, Ethique à Nicomaque, liv. VIII, chap. IX, I.

هو تمييز بين البشر باسم العاطفة أو الشعور، يمكن إذن أن نحبَّ دون انتظار الحصول على ثمن للحب، ولكنَّ هذا التمييز ينطوي على تحديد: إذ لا يمكن أن نحبَّ كلَّ الناس، ولا الجماعة بأكملها، تلك بديهة بذاتها!

تتضمَّن الرأفة على الرغم من مبدأها الكونيِّ تحديداً للوقائع، لأنَّها تتوجَّه نحو الآتي، أي نحو الذين يحيطون بنا.

إنَّ من أحبُّهم هم الذين أميِّزهم في الوقت الذي أعيش فيه مع الآخرين.

بقي أن نعرف فيما إذا كان الحبُّ نتيجة لاختيار واع وإرادي؟

لا. هناك قَدَرية في الحبِّ كما أشارت التراجيديات عبر العصور! فجأة نكتشف أنَّنا نحبُّ، ونتعلَّم أنَّ الحبَّ هذا «اصطفاء» أحد ما: إنَّ الحبَّ يسري فينا دون أن نفعل شيئاً إزاءه:

- ما الذي يجعلنا نحبُّ امرأة دون سواها؟

- لا شيء!

فقط نكتشف أنَّنا نحبُّ، ونكون سعداء إذا كان هذا الشعور متبادلاً: إنَّ شراب المحبَّة مثير لهذا السرِّ الغامض!!

نحن لا نتعلَّم كيف نحبُّ، كما أنَّنا لا نتعلَّم كيف نصبح أذكياء: نجد هنا فكرة التفريق الذي يقوم به «الخاصُّ» على الأساس البيولوجيِّ والاجتماعيِّ والأسس الأخرى، ولكن هذا لا يعني أنَّنا غير مسؤولين عمَّا يحدث، إذ أنَّ فكرة التفريق تتولَّد من قبول العاطفة هذه أو رفضها في حالة وجود عوائق، أو نتائج غير محمودة العواقب! نحن من يقرِّر في النهاية قبول الحبِّ أو رفضه، ممَّا يعني أنَّ الإرادة يمكن أن تكسر طوق القدر. هنا أيضاً نجد الكثير من الإشارات حول هذا الموضوع في التراجيديا.

في الواقع نحن لسنا مسؤولين إذا ما أحببنا، ولكنَّنا مسؤولون عن النتائج التي تنجم عن هذا الحبّ إذا ما أغفلنا العوائق الاجتماعية والعائلية وغيرها! نحن من يريد أو يرغب بهذا الميل إلى الهوى، ولكن لا أحد يستطيع أن يتهاون أو يلعب مع المسؤولية!

كلُّ هذا يوضِّح الحريَّة البشرية، والتي مثلها مثل المسؤولية، تمارس على أشياء موجودة، فهي ليست إرادة بلا موضوع على الإطلاق، إنَّ كلَّ حريَّة أو مسؤولية تقع ضمن حدود الماديَّة والوجودية ومن ثمَّ ضمن حدود الوضع المُعَاش، وإلَّا حين لا نختار أن نحبّ، من الذي يبدأ من خلال استعراضه لمعارفه ووسطه بقرار الحبِّ؟

سيكون الجواب واضحاً وصريحاً:

- إنَّ المسؤولية والحريَّة ليستا قبل الحبِّ، ولكنَّهما تولدان معه!

يمكن أن نعطي ملاحظات مشابهة حول الصداقة: فهي أيضاً تأتي صدفة لا عن سابق تعمُّد وبحث. ولكن ما صفاتها التي تميِّزها عن الحبّ بمعناه الدقيق للكلمة؟

لقد لاحظ «أرسطو» أنَّ الصداقة نوع للتجمُّع ذو طبيعة خاصَّة، تقوم على أساس روحي وأخلاقي بعيداً عن الجانب الجسديِّ ذي الرغبة.

هي ترتكز على السرور بالتقاء اثنين أو أكثر عبر تواصلهم واقتسام مختلف تجاربهم من خلال شعورهم بالراحة والأمان، وهي لا تفترض التزاماً مباشراً أو ضمنياً أو أيَّ شكل من الإجراءات الصورية. هي غريبة عن أي تنظيمات اجتماعية أو بُنَى عضوية أو موضوعية، أخيراً الصداقة لا وظيفة لها ولا غاية ولكنَّها تبدو رغبة بذاتها[1].

إذا ما اتَّخذت الصداقة غاية ما تفقد صفتها كصداقة ما أن يتمَّ تحقيق هذه الغاية، أي أنَّ الأصدقاء لم يعودوا أصدقاء بل «شركاء» في مشروع محدَّد، بينما الأصدقاء لا يبحثون سوى عن الصداقة لذاتها، أي التشبُّث بلطف بالعلاقات التي تعطي من خلالهم كلَّ معنى للتبادل.

تستمدُّ قوَّة الصداقة وديمومتها من «التبادلية» لمعناها التي تربط الأصدقاء فيما بينهم، إذ لا صداقة من جانب واحد.

إنَّها تتعلَّق بحسن النية في قلوب من يبحث عن الأصدقاء، الذين يتعرَّفون على بعضهم كما هم بعيداً عن كل تأثير خارجي.

إنَّ عدم وجود بنية معينة للصداقة لا يسمح بكثرة من الأصدقاء ضمن المجموعة الواحدة، وغالباً ما تنتهي الصداقة بين اثنين فقط. سوف لن ندخل هنا في علم نفس الصداقة الذي حلله «أرسطو» تحليلاً رائعاً، خاصَّة عندما أكَّد على أنَّ الصديق يجب أن يحبَّ نفسه أولاً، لأنَّه إن لم يحترم نفسه أو يتحمَّل تناقضاتها ونقائصها لا يمكن أن ينتظر من «الآخر» الاحترام أو العاطفة!

هذا يعني أنَّ الصديق لا يبحث عن خيره أو خير الآخر، ولكنَّه يبحث عن خير الصداقة بالذات، وتلك هي التبادلية الحقيقية.

---

[1] «أرسطو»: نفس المصدر.

تتضمَّن السمة الثانية للصداقة المساواة في الاحترام المتبادل.

في كتابه «ليسيس» بيَّن «أفلاطون» أنَّ المساواة الخاصَّة بالصداقة لا توجد في جاذبية النظير بالنسبة للنظير، ولا في توازن للمختلفين، إذ لا فائدة من إعطاء هذه المواضيع مفردات كالاتِّحاد أو المشاركة، فالشرح سوف لن يكون أكثر إقناعاً.

تعتمد المساواة التي تجمع الأصدقاء على الاحترام المتبادل، وهذا الاحترام لا يرتبط باختلاف المزاج أو الثروة أو الوضع الاجتماعيِّ، أو المعتقد السياسيِّ أو الديني.. الخ!

ليس للملك من صديق لأنَّه ملك، ولأنَّه قادر على الحبِّ، إنَّ أساس الاحترام يكمن في الإعجاب الذي يجد مكانه في النفوس، والذي يميِّز الواحد عن الآخرين الذين نلتقي بهم أو نعرفهم، ولكن ما أن يفقد هذا الإعجاب بريقه، ويخبو لسبب أو لآخر حتى يتحوَّل الآخر سواء أكان جنيَّاً أو ملاك إلى ما يشبه الآخرين دون أن يتميِّز عنهم.

كثيرة هي أسباب الإعجاب، وتتنوَّع مع كلِّ صداقة، إذ من النادر أن نجد صديقين يحترمان بعضهما لأسباب متطابقة، فالمساواة بين الأصدقاء تعني التعادل والتكافؤ، ووحدهم الأصدقاء الذين يستطيعون أن يحكموا على معنى التبادلية فيما بينهم. إذن فالمساواة تدخل في توازن مع الوضوح وصفاء الرؤيا، ذلك لأنَّ الصداقة لا تطيق العماء أو الزيغ.

إذا ما أخلص أحد الأصدقاء كلَّ الإخلاص لصديقه، واستسلم لأهوائه وتقلُّباته فإنَّ الصداقة تنتهي وتتحول إلى رابطة للمصالح تمتاز بعلاقة القهر والطاعة.

تنتهي المساواة عندما تحلُّ حالة التفوُّق الداخلية في رغبتها بالتملُّك حيث تأخذ شكل العبودية: السيِّد والعبد، إذ حيث يوجد سيد لا مكان للصداقة. هذا يعني أن «رئيساً» يمكن أن يكون صديقاً لتابعيه، ولكنَّه يفقد صفته كرئيس في الصداقة، فالصديق يريد الصداقة لا أن يقود الآخر!

إذن فالأمر يتعلَّق بصلة خاصة هي عكس الصلة السياسية التي تتضمَّن التسلُّط والهيمنة، وهي تختلف عن علاقة الحبِّ أيضاً.

الصفة الأخيرة للصداقة هي التي تؤكِّد على علاقة سريعة العطب، ألا وهي الثقة.

لا شكَّ أنَّ الثقة ضرورية في جميع الأحوال، ولكنَّها جوهرية في الصداقة، إذ أنَّها بعيدة عن كلِّ التزام أو خوف أو عقاب.

هنا يجب ألاَّ نخلط بينها وبين «الوفاء» الذي يتطلَّب نيَّة معينة أو وعداً ما، أي أنَّه يفترض معياراً أوليَّاً يقبل به الطرفان، وقد يحتوي على تباعد وتناقضات وخيانات أيضاً.

يقسم الزوجان على الوفاء، ممّا لا يعيق أنّهما يظلاّن في حياتهما المشتركة رغم انعدام الثقة ووجود بعض الجهالة والطيش، بينما الصداقة على العكس من ذلك، تنتهي ما إن تفقد الثقة مكانها في قلوب الأصدقاء.

في الوفاء نبحث عن الأسباب والتبريرات للآخر، بينما الثقة تعيين وحسن نيَّة دون تفاهم صريح وجلي حول الشروط أو الأسباب.

يختلف الأمر في الصداقة، إذ تقوم على الثقة بشكل أساسي، أي أنَّ الصديق متأكد أنَّ الآخر لا يرتكب الأخطاء التي يعلم أنَّها تسيء إليه، بل يصلح ما قد يضرُّه. فالصديق ليس مجرَّد مؤتمن على الأسرار وموضع ثقة فحسب، ولكنَّه الصورة المثالية التي ننظر فيها للإنسان!

تلك هي الصداقة في المعنى العميق للكلمة، نضيف فقط في المعنى الصحيح لها أنَّه إذا ما استخدمت هذه الكلمة في غير موضعها في الوقت الحاضر من قِبَل فلسفة «متكلفة» أكثر منها كسولة، فهي تحاول بهذه الطريقة أن تتلافى عجزها وعدم قدرتها على التحليل.

هذه الصداقة التي ناقشناها غريبة عن السياسة لبعدها عن مفهوم «توازن القوى» بين الأصدقاء، من هنا لا نجد غرابة أنَّ «اليونان» في الوقت الذي وضعوا السياسة في المقام الأول «مجّدوا» الصداقة وأضفوا عليها صفات النبل والفضيلة.

مع هذا من النادر أن نجد صداقات تلبِّي شروط هذا المفهوم الصافية، إذ على الدوام تتداخل فيه العواطف المبهمة، ممّا يشرح توتُّره ضمن أشكال مختلفة من الروابط القائمة على التعاطف، والتفاهم بكلٍّ بساطة.

هو «أرسطو» أول من استخدم صيغة «الصداقة» في المعنى المزدوج لمبدأ الحياة الاجتماعية، والتسوية والتقارب السياسيِّ:

- «نجد الصداقة والفضيلة في كلِّ ما يؤدِّي إلى الاتِّصال بين البشر[1]».

تأخذ الصداقة هنا معنى غامضاً، وتسترعي الانتباه إلى جميع المشاركات في مشروع مشترك، بهذا المعنى تصبح الصلة السياسية هي الأخرى مظهراً للصداقة يأخذ اسم «الوفاق» كتب أرسطو:

---

[1] نفس المصدر.

ـ «يتجلّى الوفاق إذن على شكل صداقة سياسية، وبهذا المعنى نستخدم هذه الكلمة، إنَّها تُمارس في مجالات المصالح المشتركة، وفي الحياة الاجتماعية بآن واحد[1]».

تأخذ الصداقة هنا مظهراً شرعياً من خلال الوفاق الذي تسبغه الجماعات السياسية على نظام معيَّن، سواء أكان ملكيّاً أم أرستوقراطياً أم ديموقراطياً:

فالمهمَّة الأولى للنشاط الداخلي لكلِّ وحدة سياسية هي إقامة وتعزيز الوفاق لهذه الوحدة.

ولكنَّ الصداقة سياسية أيضاً في معناها الرفيع، وعلاقتها الوثيقة مع الفضيلة والعدالة السياسية، لقد استخدم «أرسطو» فكرة كان «أفلاطون» قد استخدمها، وهي أن كلَّ علاقة حتَّى الشريرة منها تحتاج إلى «العدالة» لاستمرارها، ولكنَّه اتخذ موقفاً معاكساً لمعلِّمه بإعطائه الأولية للصداقة على العدالة حين يقول:

ـ «إذا أصبح المواطنون أصدقاء فيما بينهم، لا يعودون بحاجة إلى العدالة، ومع افتراضنا لهم بأنَّهم عادلون، فإنهم سيظلُّون بحاجة إلى الصداقة أيضاً[2]».

علينا أن نفهم من هذا الكلام أنَّ ضرورة وجود العدالة تتنامى وتكبر مع الصداقة، أي أنَّ الواحدة منهما سند ومعين للأخرى، بحيث أنَّ مجتمعاً مدنياً ينظِّم نفسه أفضل يصبح وحدة في حالة توافق بين العدالة والصداقة في حياته الاجتماعية.

هكذا يكون مفهوم الصداقة رباط الوحدة السياسية للمجموعة من الداخل، أي داخل البنية الداخلية للجماعة.

وفي حين تجمع القيادة وتنسِّق خارجياً العلاقات بين المواطنين وتفرض الوحدة السياسية، يلعب الوفاق دور المحرِّك في التناغم الداخليِّ للمجتمع وحياته المشتركة، مع هذا يمكن أن نتساءل فيما إذا كان مفهوم الصداقة هو الصيغة الملائمة لوصف هذه الحالة من التفاهم رغم التوتُّر الملازم لها؟

ربما كان من الأفضل استعمال فكرة أكثر حيادية، وهي «التضامن»!

في الواقع إنَّ مفهوم الصداقة الأرسطويَّ عن الصداقة السياسية والاجتماعية سار في طريقه تلبية لحاجة دائمة للبشرية:

---

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر.

- ماذا لو اجتمع البشر كافة على المحبَّة!!

ولكنَّ «الرواقيين» هم أوائل من أعطوا شكلاً منهجياً لهذه الإنسانية، إذ يكمن جوهر نظريتهم في خفض قيمة مفهوم [القيادة والطاعة]، وإضعاف التأثير الاستعلائيِّ للمدينة على البشر لقصر العلاقة السياسية على الصداقة الكونية للأشخاص ذوي الأخلاق والفضيلة تحت غطاء «مواطنة عالمية» أو إنسانية، وذلك عن طريق الوسائل الرواقية نفسها.

تلك هي أولى الخطوات والرسوم الأولية للمدينة العالمية، أو للمجتمع البشريِّ الموعود.

ولكنَّ هذه النظرية، والتي كانت الباعث الطليعيَّ لفكرة الأخوَّة البشرية بدت وكأنَّها كغيرها من النظريات التالية «احتقاراً» ظاهراً للنشاط السياسيِّ: لقد اعتراها الضعف لنقص في رؤيتها الصافية للأشياء، إذ أنَّ الصداقة لا تستجيب لغائية السياسة، أي الوفاق.

تصبح الصداقة أساس حقِّ البشر، وفي حالة ما مفهوماً يتجاوز السياسة لكي تحدِّد الأخوَّة الكونية، إنَّ النظر إلى الصداقة بمعناها الأخير هذا ينأى بنا كثيراً عن الظواهراتية، ويذهب بنا مباشرة إلى «اليوتوبيا» الخيالية؛ إذ أنَّه في اللحظة التي نأمل فيها بتحقيق الأخوَّة الكونية عبر الوسائل السياسية يجب ألاَّ نستهين إذن بالسياسة، مرجعنا الأخير!

الأخوّة الكونية والدولة العالمية

تقع فكرة الصداقة، أو الفكرة الأكثر حداثة «الأخوّة البشرية» في عوالم «اليوتوبيا» الهادفة إلى تأسيس دولة كونية. ولكن:

ـ لِمَ لا تتمكّن البشرية من بناء دولة عالمية بإلغاء الحدود فيما بينها، ويتحقّق فيها الوفاق كالذي يتحقّق في الدول المنفصلة؟

ـ وإذا كان البشر جميعاً أخوة، لم يستمرُّون بقتال بعضهم طالما أنَّهم يستطيعون إذا ما أرادوا إنشاء العائلة الكبيرة ذات الطابع الإنساني؟

هذه الرؤيا للصداقة الكونية هي في عوالم «اليوتوبيا» كما أسلفنا، على الرغم من الحجج التي تطرحها في دعم وجهة نظرها!

حجج وبراهين ذات صورة أخلاقية: فالبشرية بحدِّ ذاتها أسمى وأجدر بالكرامة من كلِّ جماعة سياسية خاصَّة! حجج وبراهين ذات شكل اقتصادي: إنَّ التوزيع غير العادل للثروات والمواد الأوليَّة في العالم يتَّجه نحو التطوُّر التكنولوجيِّ الذي سيؤدِّي بدوره إلى تبعية بلد لبلد آخر، بحيث يصبح التبادل السلميُّ فيما وراء القوميات هو الوحيد القادر على رفع مستوى الحياة الذي يمثِّل الهدف المعلن لكلِّ الحكومات المنفصلة! حجج وبراهين تاريخية [مستقاة من فلسفة التاريخ]: إنَّ تطور المجتمعات الصناعية أدَّى مباشرة إلى الغنى الضروريِّ لتأمين حاجات البشر جميعاً وجعل من الحرب أثراً وبقية لعصر بربري! براهين وحجج تتعلّق برؤية مرموزة لنهاية العالم: في هذه الشروط الحالية للقوَّة النووية أصبح بقاء «الدول» المنفصلة يشكِّل خطراً على الإنسانية، ذلك لأنَّ جنون زعيم ما يمكن أن يؤدِّي إلى فناء جزء كبير من سكّان الكوكب!

أخيراً هناك تطوُّر التعليم والمعرفة، وانتشار الأفكار الأخلاقية العقلانية، وقوَّة وسرعة وسائل الاتِّصال والمعلوماتية، كلُّ هذه العوامل تساهم في تسهيل التفاهم بين البشر.

إنَّ هذه الحجج والبراهين، وأخرى غيرها تناضل من أجل بناء الدولة العالمية، إذن سيكفي إعطاء الدليل على الإرادة الطيبة، وزرع الصداقة بين الشعوب وذلك عن طريق تأسيس جمعيات ومؤسسات متنوعة عالمية، وتعميم التبادل الثقافي وترويجه من خلال تناغم وتناسق العلاقات العالمية كيما تتحوَّل هذه «اليوتوبيا» المزعومة إلى حقيقة واقعية.

من الفظاعة، لا بل من اللا إنسانية أن نعيب هذه «اليوتوبيا» أو نغتابها، ذلك لأنَّ الحلم «بدولة» عالمية هو أحد أشكال أمل البشر عندما لا يجد أولئك الذين يموتون وهم يفكّرون أنَّ العنف الذي يعانون منه سيضع حداً للعنف.

بمعنى آخر علينا أن نحاول تحقيق هذا الحلم، لأنَّ هذه «اليوتوبيا» تشكّل فكرة مُنَظِّمة قادرة عند الحاجة على إقامة التوازن بين العلاقات العالمية، لأنَّه، على مستوى الوعي الخالص، لا شيء يعترض على إمكانية بناء «دولة عالمية». إنَّ من يهزأ بهذه الفكرة يضع نفسه بنفس مستوى الذي يزدري الرأفة المسيحية أو الـ «أهيمسا» الشرقية [مبدأ الحبِّ الإنساني المجرَّد].

مع هذا، لا نستطيع سوى أن نفكّر ونتأمَّل هذه الفكرة، ذلك لأنَّ الاعتراف بصعوبة حلِّ المشاكل البشرية والاستحالة السياسية الممكنة لا تقودنا إلى التشاؤم والاستسلام!

علينا أن نعتقد أنَّه بموجب نظريتها حول الحب الكونيِّ، كان على المسيحية مثلاً أن تجمع بسهولة البشر من خلال ميولها الكاثولوكية والكنائسية أكثر من السياسة التي تستند بالضرورة على مبدأ الخشية والخوف، وأحياناً على العنف، وتثير بهذا التمرُّد والكراهية!

بعيداً عن كون هذه الديانة كانت قادرة على «هداية» كلِّ البشر، وتحويلهم إلى مبدأها، نجد أنَّها لم تنجح بجمع أو بالاحتفاظ بمسيحييها في نفس الكنيسة الواحدة!

لم يكن الانقسام والانشقاق فحسب، ولكنَّ الصراع والقتال العنيف هو ما وسم العصور بوسمه الدمويِّ باسم هذا الحبِّ الكونيِّ، دون أن يضفي على هذا المثال شرعية دليل ما.

فقط علينا أن نعترف أنَّ له قيمة مماثلة، وذات معنى عندما نريد أن نفهم الصداقة السياسية.

لا نستطيع أن نتجاهل أن بناء «الدولة العالمية» هو أحد أحلام الاشتراكية، ولكنَّ تعدديَّة المدارس الفكرية، والأحزاب السياسية، والتنظيمات الاشتراكية المتصارعة،

والتي تتَّهم بعضهما بالخيانة والتنكُّر للمبادئ تنذر بخلافات وانشقاقات حول «الدولة العالمية» الموعودة، إذا ما أصبح تأسيسها موضوعاً لقرار مباشر، لأنَّه هناك الكثير من الطرق حول تصوُّر هذه «الدولة» حتَّى من وجهة نظر اشتراكية!

حين نريد الإحاطة مباشرة بالمشكلة السياسية، يمكن أن نتساءل مع «ر. آرون» فيما إذا كان البشر يريدون السلام حقّاً على هذه الأرض؟

من الطبيعي أنَّهم يريدون التخلُّص من أهوال الحرب، ولكن هل هم مستعدون فعلاً للتخلُّص من الغرور الجماعيِّ، وانتصار هؤلاء الذين يتحدَّثون باسمهم؟

هل يستطيعون الثقة بمحكمة عادلة ومنصفة تقوم بمهمَّة إنهاء صراعاتهم إذا ما تخلَّصوا من وسائل القوَّة؟

نحن في عصر قرَّر به البشر بالإجماع تحديد أعداد السكان وإلاَّ سيواجهون تهديد انفجار سكاني يؤدِّي إلى صراع مميت من أجل الثروات ومنابع الطاقة والمواد الأوليَّة والفضاء نفسه، إلى صراع ستبدو فيه الحروب القديمة الكلاسيكية بائسة ورحيمة!

ثمَّ دعونا نتساءل بعد كلِّ شيء هل بإمكان البشر أن يقتربوا من بعضهم بعضاً في معتقداتهم وقيمهم، فيتحملون اختلاف الثقافات، كما يتقبَّل أعضاء نفس الوحدة السياسية هذا الفرق بين مقاطعاتهم[1].

لنفترض الآن أنَّ الصداقة بانتشارها وازدياد نفوذها لم تصطدم من أجل تأسيس «الدولة العالمية» بأيَّةِ مشكلة على مستوى المفاهيم.

أفلا تشكِّل الطبيعة الإنسانية نفسها عقبة لا يمكن تجاوزها؟

قد يتوصَّل علماء الاجتماع والنفس إلى استخدام أدوات تقنية وعلمية فاعلة لتوحيد البشر، ولكنَّ هؤلاء سيتمردون على وحدة تفرض عليهم بقوَّة العلم والتقنية إلاَّ إذا فقدوا صفاتهم كبشر وتحوَّلوا إلى «أشياء» محدَّدة علمياً، سنشهد إذن في هذه الحالة «بشراً متفوِّقين» وآخرين «عبيداً» تابعين لهم. هذه الرؤيا لا تخرج عن إطار «اليوتوبيا» أيضاً!

---

[1] «ر. آرون»: السلام والحرب بين البلدان، باريس 1962 ص768 ـ 769.

أخيراً:

ـ لِمَ يفكر البشر بإقامة «دولة عالمية»؟

ـ هل يعتقدون أنَّ هذه «الدولة» ستكون سلمية حقاً؟

لا نستطيع سوى أن نتمنّى ذلك، ولكنّنا في الحقيقة لا نعلم شيئاً أكيداً، ولا ندري لماذا يصبح الإنسان مختلفاً في «دولته العالمية» عنه في «الدولة المنفصلة» التي يعيش فيها؟

ثمَّ أنّنا لسنا متأكّدين أنَّ المؤسسات السليمة والناجحة تصنع بشراً أفضل! في الحقيقة تتغذّى هذه «اليوتوبيا» من الوهم اللّاهوتيِّ للكون، مُدْركاً كوحدانية بذاته!

يجب على هذه «الدولة» أن تلغي السياسة، ومن ثمَّ أن تلغي نفسها كي تستطيع أن تحقّق الوعود التي تعيش في الخيال.

ـ ولكن ما «الدولة» التي تتجاوز كلَّ سياسة؟

ـ لعل لها من معنى؟

يبدو أنَّ هذه «الدولة» لا معنى لها لأنَّها مثالية خالصة، وبعيدة كلَّ البعد عن الواقع الذي تعيشه هذه البشرية، والتي تعاني مرارته وبؤسه!

نجد مصدر المشاكل الصعبة في الأفكار التي تعمل كرباط وثيق من أجل «الدولة العالمية»، وهي أفكار الأخوَّة والصداقة.

من حيث المبدأ لا أخوَّة دون أب! في هذه الرؤيا نرى أنَّ مفهوم الرأفة المسيحية متماسك تماماً طالما أنَّه يستمدُّ معناه من وجود «أب» سماوي.

هذه الفكرة لا تنطبق على الأخوَّة السياسية، على الأقل بشكلها الذي تصوِّره «اليوتوبيا» الإنسانية الاشتراكية الماركسية، طرحت الثورة الفرنسية بدورها مفهوماً منطقياً للأخوَّة:

طالما أنَّ المواطنين أخوَة كوطنيين مرتبطين بالواجبات نحو الوطن، فالأخوَّة، كما يقول «ج. لاكروا» هي الفضيلة الوطنية[1].

---

[1] ج. لاكروا: قوَّة وضعف العائلة، باريس 1948، ص138.
J. Lacroix, Force et faiblesses de la famille, Paris, 1948, p. 138.

تُطرح الرؤى حول «الدولة العالمية» بشكل مختلف، فهي «دولة» ديموقراطية تخلو من «الفوقية» برفضها كلَّ حقوق السلطة، مع الاحتفاظ بحقِّ الأبوَّة، وهي تجمع البشر على مستوى واحد للعدالة، ونبذ العنف وإحلال البراءة.

هنا يمكن أن نطرح احتمالين:

إمَّا أنَّ هذه «الدولة» تلغي جميع أشكال الهيمنة والسيطرة إلغاء تامَّاً للعداوة من خلال فسخ العلاقة بين [القيادة والطاعة] وبهذا لن يظلَّ هناك سياسة ولا «دولة» على وجه الأرض!

وإمَّا أن تحافظ على علائق السلطة التي لا تعترف بالأخوَّة، وأن تتشبَّث السياسة بحقوقها، بما فيها إمكانية تحديد العدو.

في الحقيقة ليس مؤكّداً أنَّ جميع البشر سيمتثلون لهذه «الدولة»، أو للنظام الذي ستكوِّنه، وسنشهد حروباً أهلية في أماكن مختلفة على هذا الكواكب.

تستند «يوتوبيا الدولة العالمية» على وهم أنَّ الأخوَّة علاقة صداقة وسلام بالضرورة، بيد أنَّ الجميع يعرف بأنَّ هذه ليست الحقيقة، وبأنَّنا لا نجد العداء بين الأخوَّة على خشبة المسرح فقط! لا يوجد سبب واحد حاسم وقاطع للاعتقاد بأفضلية هذه العلاقة الأخوية، فهي قد تنطوي على مزيد من التنافس والكراهية والمحبَّة والثقة مثل كلِّ العلاقات الأخرى التي تربط البشر.

أحد مصادر الوهم البشريِّ هو في الاعتقاد بأنَّ علاقة معينة قادرة على حلِّ المشاكل الخاصَّة بمشاكل أخرى، أو أنَّ جوهراً ما قد يمثِّل حلَّ مشاكل تقع في دائرة جوهر آخر، إنَّ الرأفة ليست الوسيلة لتصفية المشاكل السياسية.

مهما قلنا، فإنَّ الطلاق مثلاً لا يحلُّ مشاكل الزواج، بل يضيف مشاكله الخاصَّة لا غير.

مع الوسائل الاقتصادية لا نستطيع أن نسوِّي سوى المشاكل الاقتصادية ومع أنَّ الحلَّ قد يكون له صدى أو أثر على السياسة، فهذا لا ينهي المشاكل السياسية العالقة، وإلاَّ يجب أن نعترف بقدرة العلم على فهم مسألة الإيمان أو الفنِّ أو العكس.

نصدف مشاكلاً مماثلة في مفهوم الصداقة السياسية التي قد تفقد كلَّ معنى مادي وملموس إن لم نتمكَّن من توحيد الكلِّ مع الكلِّ!

إنَّ الإنسان الذي ليس له سوى أصدقاء لا أصدقاء له البتَّة، لأنَّ مفهوم الصداقة يتضمن تمييزاً وإيثاراً، مع هذا لنأخذ المفهوم في مبدأه الأكثر اتِّساعاً في إدراكه للحياة الاجتماعية من أجل الوفاق داخل المدينة.

يعني الوفاق في «الدولة العالمية» ما يعنيه السلام العالميُّ المستمرُّ، أي أنَّنا نطمح الوصول إلى «دولة» كهذه لأنَّنا نفترض أنَّها تؤمن لنا السلام الدائم:

ـ كيف شكل هذا السلام يا ترى؟

إمَّا أن نحوِّله إلى عقيدة على غرار «اليوتوبيا» فنخاطر بهذه الطريقة بدخولنا في تنافس المبادئ والمناهج حيث يبدو العدوُّ على شكل مخالف للمألوف وشاذ، وإمَّا أن نقتبس من اللَّاهوت السلبيِّ جدليته كي نضفي عليه فكرة ما:

ـ ما هو أكيد بالنسبة لنا هو أنَّ هذه الفكرة لن تكون سياسية.

لا يشير السلام كمفهوم سياسي إلى حالة محدَّدة للبشرية، ولكنَّه يرتكز على المسافة الفاصلة قليلاً أو كثيراً بين الصراعات التي تستخدم وسائل العنف. بمعنى آخر، يكون السلام إحدى الطرائق، ومنها الحرب، لفهم العلاقات السياسية بين «الدول» التي تأخذ شكل الديبلوماسية حين يصمت السلاح.

لا يقبل السلام مثله مثل الحرب التحليل المفهوميِّ بذاته، بمعزل عن العلاقة الجدلية مع العدوِّ، يجب على نفس الدول التي تقوم بالحرب أن تصنع السلام فيما بينها.

حين نظَّمت «حركة السلام» مؤتمرها التي لم تدع إليه سوى مؤيِّديها ومناصريها من جانب واحد، لم يكن هذا المؤتمر أداة للسلام، بل للحرب الكامنة المستترة، لأنَّه من أجل السلام يجب الكلام والمفاوضات مع الذين أبعدهم هذا المؤتمر أو وجَّه لهم الإهانة.

إنَّ السلام ليس جوهراً، ولكنَّه جدلية بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة يتضمَّن المفاوضات والتعارض، والتناقض، فلا يمكن إذن «صناعة» نظرية للسلام دون استخدام مفهوم الحرب، يتقبَّل منهما الواحد توازن القوى، في حين يرفضه الآخر.

إنَّ السلام مثله مثل الحرب لا غاية له بذاته، ولكنَّه وسيلة، وتحديداً وسيلة سلمية من أجل تنسيق العلاقات بين الجماعات أو «الدول».

إن مفهوم السِلْمِيَّة الكونية ضحية وهم مشابه لذاك الذي كنَّا عرضناه سابقاً في موضوع الأخوَّة.

من العبث محاولة إلغاء السياسة بوسائل سياسية، لأنَّ عملاً كهذا يعني أنَّنا ما زلنا نمارس السياسة، كذلك من غير المجدي أن نعمل على إلغاء السياسة بمساعدة وسائل ليست سياسية كالرأفة أو النجاح الاقتصاديِّ أو البراهين العلمية مثلاً، لأنَّه ما

إن يتبع العلم غاية غريبة على «أوليَّاته» لا يظلُّ علماً. فإذا كان مفهوم السِلْمِيَّة بحاجة إلى تبرير فلسفة الجواهر كمعطيات مستقلَّة عن الطبيعة البشرية، أو إلى طرح السياسة كجوهر لا نستطيع تحليله إيجابياً دون النظر إليه كذلك فإنَّ الاعتبارات التي قدَّمنا للتوِّ تصبح مادَّة وفيرة للتأمُّل.

نستطيع إذن أن نتصوَّر نظريَّاً «الدولة العالمية» قائمة على الصداقة الأخوية لكلِّ البشر، ولكن كيف يمكننا أن نفترض، دون أن نغيِّر جوهرياً الطبيعة البشرية، أنَّ هذه الصداقة ستكون مثالاً للطموح، بعيدة عن كلِّ شكوك أو تنافسات؟

يجب منذ البدء ضمان الأمن التامِّ للبشر من خلال القضاء على جميع الأخطار التي تهدِّدهم، والخوف الذي يجول في نفوسهم، والقوَّة الجاثمة على صدورهم، والإرادة التي تتحكَّم بهم، أخيراً إلغاء الذاكرة البشرية كلِّها!

دون استبعاد فكرة «الدولة المستقلَّة» كليَّاً علينا أن ننتبه إلى تحفُّظ آخر: إذا ظلَّ الإنسان كما هو عليه، وكما كان على الدوام، فهناك القليل من الحظِّ بأن ينجح بفسخ علاقة [الصديق والعدو] نهائياً، وفي حالة «ذوبان» هذه العلاقة واختفائها سيتحوَّل الإنسان إلى كائن آخر، ربما سيكون الإنسان الجديد الذي تعلنه «الماركسية»، والذي لا علاقة له بالإنسان الذي تعرفه! نحن لا نستطيع تصوُّره، إذ أنَّه بالنسبة لنا، نحن الذين نعيش في شروط محدَّدة إلا سوى كائن «أوتوبي» مثله مثل المجتمع الذي يعيش فيه، إنَّ فكرة «الدولة العالمية» ذات أساس سياسي، وإلاَّ فهي تقع في معارضة السياسة، المشكلة أنَّ جميع الذين يحلمون «بالدولة العالمية» ليسوا فقط أعداءً «للدولة» أو للحكومة، ولكن للسياسة كلِّها بكلِّ بساطة وهم من خلال تناقض غريب يضعون أنفسهم في تناقض مع أنفسهم حين يمارسون السياسة بلهف وقوَّة في الوقت الذي يدعون فيه إلى إلغائها!

هذا الشكل من الصداقة، سواء ظهر في مظهر سياسيٍّ لوفاق يسود الوحدة السياسية، أم على شكل غير سياسيٍّ كصداقة كونية في قلب «الدولة العالمية» ليس له من معنى سوى من زاوية السياسة الداخلية [طالما أنَّه في الدولة العالمية ستصبح السياسة داخلية خالصة، إلاَّ إذا حدث صراع بين الكواكب وكان هناك سكان آخرون غير سكان الأرض يعيشون فيها]!

على كلِّ حال، تشير الصداقة هذه إلى أشياء أكثر عن الحياة الاجتماعية، أو تعايش المجموعات المختلفة ضمن الجماعة السياسية نفسها.

في اللّحظة التي تأخذ فيها صيغة الصداقة معنى مشابهاً للوفاق سوف تتطلّب احتراماً متبادلاً بين الأعضاء الذين يقبلون نفس النظام، وبعضاً من التناغم الذي يستند على الفائدة والمصالح والمُثُل المشتركة.

يمكن للخيال أن يحاول أن يعطي بُعداً أكبر للجوِّ الخاصِّ بالصداقة الداخلية، وبالمجموعات الاجتماعية الأكثر اتساعاً، وأخيراً للعنصر البشريِّ بأكمله، وذلك كي لا يعاني داخل نظامه سوى الخلافات التي يمكن أن تحدث حول ألعاب المصارعة، لا على معارك بين أعداء مسلّحين.

إنَّ الصداقة التي تحاول إلغاء أو على الأقلِّ إضعاف علاقة [التفوُّق والضعف]، وخاصَّة علاقة [القيادة بالطاعة]، هي صداقة قائمة على الأخلاق!

التحالف

يتجلّى الشكل الثاني السياسي للصداقة مباشرة في الجدلية المضادّة للعداوة، وهي أقرب بكثير من الأولى للصداقة بالمعنى الدقيق، إذ تختصُّ بالعلاقات بين «الدول» في احتوائها على أفراد معينين، وعلى وحدتهم السياسية ولتأسيس علاقات فيما بينها على شكل مماثل للعلاقات الفردية.

قبل البدء بتحليل الآثار السياسية، لنحاول أن نحدِّدها بدقّة، وذلك بالعودة مرَّة ثانية إلى «أرسطو».

يعتقد «أرسطو» بوجود ثلاثة أسس ممكنة للصداقة: الألفة، الرغبة، الفائدة! ووحدها الألفة التي تلائم الصداقة الحقّة، وتضمن استمرارها.

بالمقابل هناك الصداقة المشروطة بالرغبة والفائدة، أي بغاية خارجية تنتهي بنهاية هذه الغاية، وحتّى قبل هذه النهاية حين يتمُّ التأكُّد بعدم القدرة على انتظار تحقيقها.

هذه النوع من الصداقات ظرفية، هشَّة، مؤقتة[1].

من الملاحظ أنَّ «أرسطو» أعطى التحالف السياسيَّ مثالاً للصداقة التي تقوم على الفائدة والمصلحة[2]، وأضاف إلى تحديده الأول شرطاً ثانياً: يقوم التحالف السياسيُّ هذا على شروط واتفاقيات عرضية سريعة ومتناقضة، ممَّا يفترض وجود التزام متبادل ضمن شروط مسبقة وواجبات محدَّدة[3].

إنَّ سبب وجود هذا النوع من الصداقة ليس الصداقة لذاتها ولكن للفائدة المتبادلة للمتعاقدين [أفراد أو جماعات] قد تنطوي على إمكانية مساومة في حدود المعايير التي يتضمَّنها الاتفاق.

---

(1) نفس المصدر.
(2) نفس المصدر.
(3) نفس المصدر.

لنقابل الآن هذا الشكل الجديد للصداقة مع الخصائص المفهومية لها بمعناه الصحيح، نلاحظ أنَّ الصداقة السياسية على شكل تحالف، أو تعاون متبادل، أو أي شكل آخر منظَّمة اجتماعياً، وتتَّصف بالشرعية في سياق القانون الدوليِّ، هدفها واضح وجلي، ولهذا فهي تخفي وتتستر فقط على بعض علاقاتها مع بعض الدول باستثناء دول أخرى، أو مع متحالفين قد يدخلون في تنافس حول نقاط خارجية في بنود معاهدة ما، كما نرى مثلاً في تحالفات دول مثل [فرنسا وإنكلترا وروسيا السوفيتية والصين الشعبية] والتي على الرغم من صداقاتها إلاَّ أنَّها تصطدم دائماً على حدود «أفريقيا أو آسيا» رغم أنَّ الالتزام فيما بينها متبادل إلاَّ أنَّه لا يفرض المساواة: هناك علاقة توازن القوى مع اعتراف مضمر بحقِّ الأقوى في علاقاته مع الشركاء!

- ألا يحدث أن بلداً ما يبحث عن تحالف مع بلد آخر أكبر قوَّة منه لحمايته فقط؟

نرى أخيراً أنَّ الصداقة السياسية باستنادها على التزام صريح تتطلب الاحترام أكثر من الثقة. هناك بلدان تحكمها أنظمة سياسية مختلفة، بل عدائية [مثل ألمانيا الهتلرية وروسيا تحت حكم ستالين] يمكن أن يقيما تحالفاً بينهما، وأن يستمر هذا التحالف إذا ما وجدا فيه مصلحة، أو نجحا بتعزيز موقفهما اتِّجاه عدو مشترك.

يمكن أيضاً أن نصف هذه العلاقة بالصداقة، لأنَّها تحترم شروطها المحدَّدة: يقتصر التجمُّع على عدد صغير من المشاركين عبر تبادلية في العلاقة، أساس هذه التبادلية سواء أكان المودَّة أم الرغبة أم الفائدة يحدِّد في كل مرَّة نوعاً آخر للصداقة، ولكنَّ المودَّة تظلُّ أكثر إنسانية وأصالة. هذا يعني أنَّه في المعنى الذي تسلك فيه الوحدة السياسية الفردية على طريقتها، فهي تقلِّد علاقات الصداقة بين الأشخاص ذوي الوعيِّ والإرادة والعاطفة.

تأخذ الصداقة بين الوحدات السياسية المستقلَّة مظاهر مختلفة حسب ضرورات العمل، والهدف المقصود، فالصلة التي تربطها قد تكون واضحة بشكل أو بآخر: أحياناً تستند على أشكال متنوعة من التجانس الممكن: عرقي، ثقافي، لغوي، ديني، أو حتَّى سياسي مباشرة، هكذا كانت الصداقة بين المستعمرات اليونانية والمدينة الأمِّ، بين الممالك المتَّحدة ضدَّ المبدأ الثوريِّ بعد عام 1815، بين الشعوب المتآخية كالسلاف والعرب والأنكلوساكسون واللَّاتينيين وغيرهم.

وأحياناً يستند التقارب على القرب الجغرافيِّ [كصداقة الشعوب الاسكندنافية، الولايات المتَّحدة الأمريكية مع كندا، الاتحاد السوفيتيِّ مع فنلندا، بيد أنَّ الأهداف تختلف في كلِّ حالة].

وفي أحيان أخرى يجتمعون «تحت عصا الراعي»، حالة الكومنوولث البريطانيّ، وأخيراً هناك الضرورات الاقتصادية والعلاقات التجارية، وإرادة التعاون التي تستدعي الصداقة، مثل صداقة «فرنسا» مع مستعمراتها الإفريقية القديمة.

إنَّ أسباب التقارب بين الجماعات السياسية مختلفة جداً، بحيث أنَّنا قد نضيِّع وقتنا في رسم صورة شاملة لهذا التقارب أو ترتيبه ضمن فئات معينة.

ليس فقط سبب واحد كالتلاؤم أو التجانس بين بلدين يأخذ شكلاً مختلفاً حسب طبيعته سواء أكانت دينية أم عرقية، ولكن نادراً ما تقوم الصداقة السياسية على سبب واحد فقط، إذ أنَّه في الأغلب يكون هناك حزمة من الأسباب، قد تكون متناقضة أحياناً، دون أن نستطيع أن نشير إلى أكثرها أهميَّة، فأهميَّتها تختلف تبعاً للشروط السياسية بالمناوبة.

تقع كلُّ الاتِّفاقيات العالمية [المعاهدات الاقتصادية والثقافية، الاتِّحادات الجمركية، التحالفات العسكرية...الخ] تحت إشارة الصداقة، إنَّ الخطابات المعلنة في لحظة توقيع هذه الاتفاقيات تؤكِّد على هذه الصداقة «الصادقة» قليلاً أو كثيراً! من هنا يبزغ الأمل الذي نراه في القانون الدوليِّ الذي يجب عليه من حيث المبدأ معالجة الخلافات بين «الدول»، رغم أنَّه من وجهة نظر المفهوم يظلُّ السؤال مفتوحاً:

- أنتكلم حقّاً عن قانون بالمعنى الدقيق للكلمة؟

في الواقع هناك الكثير من العمل كي يتمكن هذا القانون من الاستجابة لشروط التجانس في نظام تشريعي حقيقي. إنَّ الوهم كثيراً ما يطبع هذا المجال بطابعه، إذ نعتبره حلاً تشريعياً بينما هو في الواقع اتفاق دبلوماسي، بمعنى آخر، تستند العلاقات الدولية على الصداقة، القائمة على أسس تشريعية، أو هكذا تدَّعي!

يجد فشل نظريات القانون الدوليِّ الخالصة مصدره في جهله لهذه الظاهرة الهامَّة والجوهرية سياسياً بالنسبة للصداقة، فالأوهام التشريعية تظلُّ عاجزة في حالة القصور التشريعيِّ الذي لا يشبه الفراغ السياسيَّ طالما أنَّ الصداقة السياسية تتلافاه بطرقها الخاصَّة.

يبدو إذن أنَّ نظرية للعلاقات الدولية جديرة باسمها يجب أن تنتبه إلى حقيقة الصداقة السياسية وإلى الصياغات التشريعية للقانون الدوليِّ، من هذه الزاوية لا نستطيع سوى أن نأسف على صمت المعاهدات أو الكتب الموجزة للقانون الدولي التي تتجاهل ديناميكية العلاقات الدولية على اهتمامها فقط بالوقائع، أي بتقنية المعاهدات والاتفاقيات والرسميات السياسية.

إنَّ الشكل النموذجيَّ السائد والأدقَّ لمعنى الصداقة بين الجماعات السياسية هو التحالف، ذلك لأنَّه حتَّى لو كانت التفاهمات الدولية سريَّة فهي تأخذ عامَّة هذا الشكل من الإجراءات وتنتهي مع الوقت إلى معاهدة تحالف، لهذا السبب نعطي أهمية لتحليل عميق لشكل الصداقة هذا. لنشر فوراً إلى أنَّ التحالف قد يظهر خارجياً بمظاهر مختلفة: قد يأخذ شكل اتفاق ثنائي بين بلدين، وقد يعقد بلد واحد اتفاقيات مع عدَّة دول لا ارتباط فيما بينهما، وقد يحدث أنَّ نفس البلد يوقِّع اتِّفاقاً بعدم الاعتداء مع دولتين عدوَّتين بنفس الوقت، كما أنَّه هناك الاتِّفاق من جانب واحد على شكل تكتُّل، وكونفيدرالية وجبهة.. الخ.

إنَّ الاتِّفاق المتعدِّد الجوانب يمكن أن يكون مغلقاً أو مفتوحاً، بمعنى أنَّه قد يحدَّد بعدد معين من المتعاقدين باستثناء آخرين، ويمكن أن يترك إمكانية لوحدات سياسية، أو الدخول فيما بعد في اتِّحاد شريطة أن يقبل ببنوده، أو أن يكون مستعدَّاً للدخول في مفاوضات مع مجموعة الشركاء.

تحليل مفهوم التحالف

التحالف علاقة تعاقدية متّفق عليها ضمن عقد بيِّن صريح، تلتزم فيه وحدتان سياسيتان أو أكثر ذوات سيادة بتقديم العون والمساعدة بقصد تعزيز قوّاتهم الجماعية ضدَّ عدوّ مشترك، وقتاله معاً في حالة نشوب حرب.

منذ الوهلة الأولى يبدو أنَّ لا وجود للتحالف دون مصلحة، وهو يسجل ضمن عقد أي ضمن التزام متبادل من أجل غاية محدَّدة إمَّا لأنَّ بلداً ضعيفاً يبحث عن حماية لدى بلد قوي، وإمَّا لأنَّ بلداً أو عدَّة بلدان ترى في الصداقة وسيلة لتوازن القوى مع عدوّ مشترك، وإمَّا لأنَّ بلداً مهيمناً يجد في كثرة المتحالفين فرصة لإظهار قوّته.

إنَّ الحساب أو الفائدة سبب التحالف، هما إذن يستندان على أساس الخشية أو إرادة القوَّة، ولكن دون توضيح هذا السبب بشكل علني كما هو الحال منذ بزوغ فجر التاريخ حتَّى التعاقدات الأكثر حداثة، بما فيها معاهدة «شمال الإطلنطي». إنَّ البحث عن حماية في تحالف ما هو إلاّ محاولة لطرد الخوف، وإبعاد التهديد عن البلد، لقد كان «تيوسيديد» على حقّ عندما كتب:

- «الخوف المتبادل هو الضمان الوحيد للتحالف الصادق، ذلك لأنَّ من يحاول التسلية بشروط التحالف لا يقاوم هذه المحاولة إلا بالخشية من أن لا يكون من هو الأقوى في حالة هاجم عدوَّه[1]».

من جهة أخرى أنَّ عدوَّ المتحالفين إشارة لقوَّة سياسية كبرى ذلك لأنَّه قد يصبح الحكم بينهم، أو لأن يجد المتحالفون فيه ضمان عيشهم بسلام وأمن، لقد تغنَّى الشعراء والمؤرِّخون لبلد قوي بعظمة بلدهم هذا، وذلك بتمجيد الصداقة التي كانت هدف بلدان ومدن أخرى. لقد فقدت هذه الغنائية شكلها القديم، ولكن الظاهرة نفسها ما زالت قائمة.

---

(1) «يتسديد»: تاريخ حرب «بيلوبونيز»، الكتاب الثالث، الفصل السادس.
Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnése, liv. III, chap. XI.

هذا لا يعني أنَّ الصداقة متناغمة بين المتعاقدين على الدوام، فالتحالف القائم على هذه الصداقة يظلُّ هزيلاً مؤقّتاً عرضياً، يموت أو ينهار عندما يزول الخطر أو التهديد في حالة أن يكون هذا التحالف دفاعياً، ويفقد معناه فور الحصول على الهدف، أي الانتصار حين يكون هجومياً أو اتّفاقياً[1]، تلغى هذه التحالفات أو تفسخ عندما تتغير الظروف.

إنَّ المشرِّعين الذين يواجهون على الدوام مشكلة فسخ التعاقدات ومعاهدات التحالف افترضوا أنَّ كلَّ معاهدة تتضمن «بنداً» مضمراً بفسخها، ربما لم نعر الانتباه بما فيه الكفاية إلى المعنى المزدوج للفكرة الأساسية لعلاقة توازن القوى!

في الواقع يتمُّ التحالف بهدف إقامة توازن للقوى في مواجهة عدوٍّ مشترك، أو للتفوُّق عليه لتهديده أو للانتقام منه. ولكن يجب إلا ننسى أنَّ علاقة القوى تتدخل أيضاً في سلوك المتحالفين أنفسهم، وتحدِّد معنى مصلحة التحالف نفسه، بعبارة أخرى هناك استخدام خارجي وآخر داخلي للتحالف. هذه الفكرة جوهرية من أجل نظرية للصداقة في التحالف أو التكتُّل لأنَّها تساعد على فهم الظاهرة الدارجة في فسخ التحالف وإنهاء الصراع الداخليِّ في قلب التكتُّل نفسه.

هناك حقيقة مستمدَّة من التجربة، ونادراً ما أثبتت فشلها، وهي أنَّ ضعف التكتُّل ينجم عن عدم تجانس بين الأطراف صاحبة العلاقة، حيث أنَّه حتَّى في التحالف لا يكون التضامن كاملاً، لقد ذهب «ميكافيللي» إلى أبعد من ذلك باستخلاصه مثلاً سياسياً! في حالة وجود قوَّة متعادلة، أو حتَّى ضعيفة، يمتلك البلد المنعزل حظّاً أكبر بالانتصار من تكتُّل ما، ذلك لأنَّه يتمكَّن من التحالف مع آخر كما يريد أو كما تمليه عليه المصلحة بشكلٍ أدقّ.

تكمن أسباب فشل التحالف في التحالف نفسه، إذ أنَّه مع وجود تحالف محدَّد حول السياسة الخارجية إلاَّ أنَّه يترك الحريَّة للمتعاقدين في الدخول بتحالفات أخرى، من هنا تأتي إمكانية الخلاف بين المتحالفين فيما يخصُّ العلاقات بين الدول الخارجية. إنَّ عدم التفاهم بين «فرنسا والولايات المتَّحدة الأمريكية» وهما العضوان في حلف «الناتو» يوضِّح تماماً هذه الظاهرة: إذ يصطدم البلدان حول السياسة العامَّة للتحالف، وفيما يخصُّ الموقف الذي يتبناه كلُّ طرف أمام المشاكل التي تخرج عن السياسة

[1] «ر. آرون» السلام والحرب في البلدان، ص40.

المشتركة المتّفق عليها من خلال التحالف: علاقات مع دول القارة الإفريقية والآسيوية.
إنَّ كلَّ متحالف يعزِّز مساهماته في الغاية المشتركة ويحاول أن يوجِّه الاتفاق بالمعنى الذي يخدم مصلحته، فكلُّ واحد من المتحالفين يعطي للاتفاق دافعه الخاصّ للتحالف، أي أنَّه يشارك بطاقة أكبر أو بحدود معقولة، خاصّة في حالة التكتُّل، فهو من حيث المبدأ اتفاق بين إرادات سيادية قائم على العدالة التشريعية بين الأعضاء. في الواقع أنَّ عدم المساواة في علاقة توازن القوى بين المتحالفين يؤدِّي إلى عدم المساواة في مساهماتهم بالنسبة للتحالف، بطريقة يحاول الطرف الأضعف الاستفادة من الجانب الأقوى الذي يحاول أن يظهر قوته.

إنَّ حلف «الناتو» يمثِّل هذه الحالة تماماً، إذ أنَّ الحليف الأساسيَّ يمتلك وحده القوَّة النووية الحرارية القادرة على دفع الشرِّ في قلب التحالف نفسه. أصدقاؤه يحاولون أن يحمِّلوه ثقل الدفاع المشترك، والمسؤولية الكاملة على أن يتوجَّهوا له بالنقد في حالة تقصيره بواجبات المعاهدة!

إنَّ التبادلية مثلها مثل التضامن ليست مثالية أبداً، حيث يوجد على الدوام فرق بين المصلحة المشتركة للتحالف، والمصلحة الخاصَّة بكلِّ طرف على حدة، إنَّ الخلاف بين المتحالفين «يندسُّ» في هذا الفاصل، وقد يتَّسع كثيراً بحيث تفقد المصلحة المشتركة كلَّ معنى لها، إنَّ هذه المصلحة المشتركة تستمدُّ قوتها من الإرادة السياسية التي تحرِّكها، وهي تضعف بضعف الإرادة.

هناك حجر عَثْرة في وجه التحالف قد يكون من أهمِّ العقبات التي تواجهه، وهي استبدال المصلحة السياسية بالمنفعة الاقتصادية! هذا ما رأى فيه «ميكافيللي» بنظرته الثاقبة شكلاً للرياء والنفاق السياسيِّ: إنَّ بلداً يبيع صداقته بدل أن يشتريها لا يمكن أن يعتمد على المتحالفين معه، خاصَّة إذا كان الحظر الخارجيُّ أقلَّ تهديداً وخطراً:

- الاعتراف بالجميل ليس فضيلة سياسية!

في أيامنا هذه لا تعتمد التحالفات على القدرة العسكرية فقط، ولكن أيضاً على الوفاق الأيديولوجيِّ، والمصادر الاقتصادية والتكنولوجية، تلك حقيقة لا نستطيع نكرانها!

بيد أنَّنا نرتكب خطأً جسيماً إذا ما أعطينا الأولوية للاقتصاد أو التكنولوجيا على القدرة العسكرية أو السياسية! منذ قرنين ماضيين شهدنا انهيار تحالف مذهل غداة نشوب الحرب: إذن لا شيء يضمن لنا عدم تكرار لحالة كهذه في المستقبل، ذلك لأنَّه لا أحد يمكن أن يتوقَّع بثقة تامَّة إلى أين ستقودنا الخلافات بين التحالفات هذه!

ليس أكيداً أنَّ التحالف بين الأخوة الأيديولوجيين أكثر قوَّة وتماسكاً من تحالف بين بلدين مختلفين في نظامهما السياسي. إنَّ علاقة توازن القوى هي بشكل طبيعي أكثر أهميَّة من علائق الأفكار والمبادئ:

ـ «الصداقة والعداوة مؤقّتين بجوهرهما لأنَّهما محدَّدتان بعلاقة توازن القوى[1]»! ما هو صحيح [وهذه فكرة قديمة ولكنَّها حاضرة على الدوام] أنَّ صلابة وقوَّة تحالف ما ترتبط بالسياسة الداخلية للفرقاء، وباستقرار النظام الذي يوجِّهها. قلَّة من التحالفات يستقبلها الرأي العامُّ في بلد بالقبول والرضى. هناك قسم من المجتمع ضدَّ كلِّ تحالف مهما كان شكله، وآخر له رأي آخر في تحالف أبرم مع دولة دون أخرى، يمكن أيضاً اعتبار أنَّ تحالفاً ما قد يصبح عرضة للشبهة من قِبَل بعض الحلفاء، وأن يعيق سياسة الدولة.

يبدو أنَّ «حلف الأطلسيِّ» قد شلَّ سياسة الولايات المتَّحدة الأمريكية، والدول الأوربية في علاقاتها مع دول العالم الثالث:

تتطلب عدم إثارة الحلفاء مع المحافظة على العلاقات الطيبة مع أعداءهم الكثير من الفطنة والذكاء وحدَّة الذهن!

من وراء هذه التنوُّعات التاريخية من الملائم استخلاص بعض العناصر التي تشكِّل جدلية التحالف، والذي هو مركز القوى المحرِّكة للعبة السياسية على مستويات أربعة:

1 ـ العلاقات بين الشركاء في التحالف.

2 ـ مواجهة العدوِّ المفترض

3 ـ العلاقات مع الجهة الثالثة الخارجة عن التحالف.

4 ـ الوضع الداخلي لكلِّ بلد شريك على حدة.

يتجلَّى التحالف في البدء كصداقة سياسية، ولكنَّها دون معنى إذا لم يكن هناك عدو مشترك «للصديقين»، في الحقيقة لا يدخل بلدان في تحالف من أجل طعم الصداقة اللذيذ رغم الخطابات واللغة الرسمية التي يستخدمانها، بل لتعزيز القوَّة لديهما، والدفاع ضدَ عدوّ مشترك بمعنى أدقّ، التحالف هو عقد بين وحدتين أو عدَّة

[1] «ر. آرون»: نفس المصدر.

وحدات سياسية ذوات سيادة يهدف إلى إقامة توازن مع مجموعة أو عدَّة مجموعات باعتبارها عدوًّة. هو إذن شكل للتنافس بين سيادات، وهذا ما سنراه الآن!

ينطوي كلُّ نوع من أنواع التحالف على تحديد للسيادة، لأنَّه عقد تنتج عنه واجبات متبادلة، فهو إذن ضمان متبادل غايته تحديد معيار مرجعي في حالة نشوب خلافات بين الحلفاء.

بشكل عام يبتعد الشركاء في التحالف عن اتِّخاذ قرارات منفردة في المسائل التي تتعلّق باتِّفاقهم، فهم ملتزمون بالتشاور، وعدم الإخلال بالسياسة العامَّة للتحالف واحترامها.

إذن فتحديد السيادة لا يصيب سوى الحقَّ الخارجيَّ لا الداخليِّ للحليف، ما يعني أنَّ كلَّ شريك يمارس سيادته في حدود معينة للمعاهدة مع التحفظ على التفسيرات التي قد تكون واسعة أو محدَّدة لبنود الاتفاق. في جميع الحالات لا مجال للمساس بالسيادة، أو التدخُّل في الشؤون الداخلية للبلد الحليف، فالتحالف في جوهره عقد سياسي خارجي يختلف عن «الوصاية» التي تنطوي على مبدأ «خضوع دولة» لدولة أخرى، والتخلّي عن امتيازاتها وحقوقها الخارجية، كما أنَّه يختلف عن الفيدرالية التي تعني تشكيل دولة جديدة على أساس تغيير في الدستور الخاصِّ بكلِّ «دولة» داخلة في الفيدرالية، والتخلّي عن السيادة الداخلية والخارجية، ما عدا في حالة اتِّحاد الدولة.

ترتكز الفيدرالية إذن على إلغاء العلاقات الخارجية بين «الحكومات» ذات الصلة، وبناء أنظمة داخلية جديدة، فهي إذن تتعلّق بالحقِّ الداخليِّ والخارجيِّ بآن واحد.

من الواضح أنَّه لا يمكن إقامة تحالف بين «الحكومة» الفيدرالية، و«دولة» أجنبية أخرى.

وحده البلد الذي يمتلك وجوداً سياسياً مستقلاً يمكن له أن يبرم اتِّفاقاً أو أن يعقد التحالفات، هذا يعني أنَّه سيِّد في اتِّخاذ قراراته، وأنَّه يستطيع عند الضرورة فسخ الاتِّفاق لأسباب تتعلّق بالمصلحة السياسية، أو لأنَّه قد يرفض المشاركة في حرب ليست بذي فائدة بالنسبة له، أو لتقديره أنَّ التحالف هذا قد يضع في دائرة الخطر وجوده السياسيِّ.

كذلك يحتفظ بحقِّه في اعتبار الظرف الثالث الذي قد يتدخَّل في التحالف إشارة لحرب قادمة، حتَّى لو كان حليفه لا يشاركه الرأي في تحليله، ويهدِّد بفسخ الاتفاق!

ـ ألا يحدث في بعض الأحيان عدم احترام آلية بنود الاتفاق؟

باختصار، تقوم سياسة التحالف على واقع أنَّ الشركاء يحتفظون باستقلالية قراراتهم، ولا يدخلون في حرب إلا باتِّفاق مشترك في إطار التحالف. إنَّ كلَّ وحدة سياسية تظل الحكم الأخير التي تقرِّر سلوكها في الأحوال العملية دون أن يستطيع أيُّ تحكُّم تشريعي أن يهدِّدها، فسياسة التحالف ليست ممكنة إلا بشرطين متناقضين:

1 ـ احترام الكلمة أو التوقيع بين الحلفاء.

2 ـ حقّ كل وحدة سياسية بفسخ التحالفات باختيارها الحر.

من وجهة نظر التماسك والمتطلبات النظرية للقانون الدوليِّ يمكن أن «نأسف» على وضع كهذا، ولكن ما العمل، والقانون نفسه يخضع لمصالح السياسة؟!

عملياً يمكن أن نتساءل إذا كان من الأفضل للحفاظ على السلام اتِّخاذ وضعية نظامين للتحالف صارمة وحازمة على شاكلة دبلوماسية «بسمارك» بعد عام 1870، أم اتِّباع السياسة الحالية لكتلتين، أم ترك الدبلوماسية المرنة تأخذ دورها مع إمكانية فسخ التحالفات المؤقّتة والمختلفة لمصلحة المسائل الماديَّة ممّا يجيز استخدام تنوُّع المصالح حتَّى مع عدم استقرار العلاقات السياسية نفسها من أجل كشف نقاط التماس ورفع مستوى حظوظ الاتِّفاق أو حصر موقع الصراع[1].

كلا المنهجين يستطيعان تبعاً للظروف، اختيار الاستقرار والسلام. ما هو هام يتلخَّص في فهم أنَّه لا وجود لتحالف دائم، فعدوُّ اليوم قد يصبح صديق الغد، والعكس صحيح أيضاً!

كلُّ شيء يتعلّق بتحولات توازن القوى، بصيغة أخرى، يظلُّ التنوُّع في التحالفات لنفس الوحدة السياسية في كلِّ مرَّة حسب التهديد الحاضر، فلا وجود لعدوّ بالوراثة!

ما أن يبدأ بلد ما بالظهور كقوَّة متنامية وخطرة حتى يصبح موضع شكٍّ من قِبَل حلفائه بالذات، وقد ينظرون إليه كعدوٍّ محتمل عليهم أن يحتموا منه. إنَّ توازن القوى يشرح أيضاً لماذا غداة الحرب التي انتصر فيها الحلفاء، كان الأقوى فيهم يتمتَّع بالسيادة على الجانب الأضعف الذي تحمَّل المحنة الأكثر ثقلاً!

لا تقاس القوَّة بقيمة أخلاقية، فالتحالف الذي يريد الحماية وضمانها ليست له مصلحة بعقد «سري» طالما أنَّه بجوهره علاقة قوى مجهولة لا يحظى باحترام الأعداء. إنَّ

[1] «دو فيشر»: نظريات وحقائق في القانون الدولي العام. الطبعة الثانية، باريس 1955 ـ ص58.
Ch. De Visscher, Théories et réalités en droit international public, 2e edit., Paris, 1955.

التحالفات السريَّة تتمُّ بين دول تضمر غايات عدوانية قريباً، لا بين دول تبحث عن السلام عبر توازن للقوى. في جميع الأحوال يجب إلا نرى في إدانة التحالفات السريَّة تعارضاً مع الدبلوماسية السرية!

يتمُّ التحالف من خلال مصلحة، ويفسخ من خلال مصلحة أيضاً. فالمصلحة مرتبطة بشكل لا ينفصم بفكرة العدو.

إنَّ التحالفات حتى لو تمّت في إطار نظام عالمي للسلام، فلا معنى لها دون العلاقة مع عدوٍّ حقيقي أو محتمل، يريد أن يبدد حالة السلام الراهنة.

هذا العدو الحقيقيُّ أو المحتمل ليس بحاجة إلى الإشارة الواضحة للعدوِّ «المقصود»، فالجميع يدرك مباشرة دون شروح مطوَّلة من المقصود في اللحظة التي ترى فيها المعاهدة النور، ممَّا لا يمنع تحالفاً ما أن يتوجَّه إلى عدو آخر غير العدوِّ الذي كان هدفه من قبل. من هنا فالصداقة السياسية بين «الدول» غيرها التي تجمع الأفراد على مائدة الخبز وكأس الخمر.

صداقة البشر هذه لذاتها، وهي تظلُّ مستقلّة عن كلِّ عدوٍّ ممكن أو حقيقي، إلاّ إذا كانت هي الأخرى تستند على المصلحة، فهي [بهذه الحالة لا تظلُّ صداقة]، باختصار كلّما كثر الأعداء كثرت التحالفات.

قبل الإحاطة بتحليل مفهوم العدوِّ، علينا أن نشرح معنى التحالف في سياق العلاقات الدولية.

المجتمع الدولي

لطالما عالجنا سيادة المفهوم الميتافيزيقيِّ، ومن ثمَّ إلغاءه تحت شعار «الوضعية» الضيقة، والذي لم يحلّ المشكلة، ربما يكون من الملائم بهذا الصدد وضع منهج يتبنَّاه كثير من المشرِّعين الذين يبحثون عن الخلاص في التاريخ والاقتصاد وعلم الاجتماع لخوفهم، أو لاحتقارهم الفلسفة، ولكي يدركوا طبيعة علمهم الخاصِّ، وما يتعلّق بالسياسة أيضاً.

ومع أنَّنا ابتعدنا عن منهج التسويغ والتبريرات كي نقترب أكثر من المنهج الذي يعتمد على البرهان لم يخطر ببالنا إنكار الأهميَّة لهذه التسويغات والتبريرات، وذلك لسبب نراه معقولاً، وهو أنَّ كلَّ قرار سياسي، أي كلَّ نهاية أو قطع لعلاقة عالمية يحاول أن يحيط نفسه بكلِّ أشكال الأسباب الأخلاقية وغيرها.

ـ لماذا إذن نستهين بالفلسفة أو الميتافيزيقيا؟

شئنا أم أبينا، تظلُّ الفلسفة والميتافيزيقيا مثقلة بالسياسة، وما إنكارهما سوى تجنُّب للمشكلة وعدم الأخذ بمعطياتها الأساسية. هذا الأمر ينطبق على السيادة أيضاً.

المهمُّ هو إدراك أهميَّة الفكرة وتأثيرها ومعناها الحقيقيَّ، لا التهرُّب منها بذريعة ماكرة مخادعة مؤدَّاها أن الفلسفة والميتافيزيقيا ينتميان إلى سنيْ الكمال الفكريِّ، هي في الواقع مشكلة خالدة، إذن فهي ما زالت حاضرة.

رغم أنَّ المناهج تنطوي على الوضوح إلاَّ أنَّ البعض منها يقع في البلبلة والتشوُّش، بادِّعائها بناء المجتمع الدوليِّ على أنقاض السيادة:

ـ أين هي أنقاض السيادة هذه؟

إنَّ ادِّعاءهم هذا دليل تناقض لا نفي للسيادة لأنَّه قائم على الميتافيزيقيا بإضفاء القيم الأخلاقية عليه، إنَّ قراءة «بحث القانون الدوليِّ» ما هي سوى مفاجأة في تحديد مفهوم المجتمع الدوليِّ: شكل من أشكال «سقط المتاع» في الأخلاق والسياسة والقانون والاقتصاد والتاريخ والفلسفة حيث الغموض والإبهام، كالشعر عند «فاليري»!

يبدو «المجتمع الدوليُّ» كما نصفه عادة عمل وجهد مبتدئ أو متمرِّن في الفلسفة يقوم بدور ساحر سياسي! لذا من المفيد حقّاً تذكُّر كلمات «نيتشه» بهذا الخصوص:

ـ «الاعتقاد بالأخلاق لا يعني الأخلاق، إذ أنَّه هناك حالات، وحالة بعض الفلاسفة إحداها، تتحوَّل فيه الأخلاق إلى عدم أخلاق[1]».

لا شيء يثبت أنَّ مجتمعاً تحت سيطرة قاضٍ متسلِّط أكثر عدلاً وإنفاقاً من مجتمع يقوده رجل السياسة، إنَّ توصُّل القضاء لاستقلاليته في السلطة في المجتمعات الحديثة لم يخفف من مستوى الجريمة ولا من حدَّة العنف، هذا ما عدا أنَّه من أجل تنفيذ الأحكام يحتاج القاضي في كثير من المسائل إلى موافقة السلطة السياسية، حارسة القوَّة العامَّة.

لا نعلم أيضاً ما إذا كان المجتمع الدوليُّ سيصبح ديموقراطياً كما يتوقَّع أكثر مؤيِّديه، لأنَّ «مونتيسكيو» وآخرين غيره يعتقدون أنَّ النظام الاستبداديَّ أكثر ملائمة للمجتمعات السياسية التي تقع على أراض شاسعة.

مهما يكن من أمر، تظلُّ هذه الاعتبارات مجرَّد تأمُّل واستغراق في التأمُّل، وما الـ [مع أو ضدَّ] سوى احتمالات نظرية طالما أنَّ التجربة لم تأت بعد لتأكيد الحقيقة.

لا شيء يمنعنا من التفكير أنَّ هذه الصياغات النظرية على شاكلة تلك التي تريد أن تبتكر: «عالماً آخر ينقض هذا العالم الذي نعيش فيه[2]»، يبدو أنَّ: «البشرية هي حاصل القوَّة الذي يتنازعه الأفراد[3]».

في الواقع نلاحظ من خلال التجربة التاريخية أنَّ الجماعات السياسية، حتَّى تلك التي تبدو أكثر ارتباطاً بوعود العدالة الكونية في المساواة تتصرف عملياً من خلال مفهوم السيادة، وهي تتظاهر فقط باتِّفاقها مع فكرة المجتمع الدولي.

ـ إذن ما معنى مفهوم المجتمع الدولي؟

إنَّ هؤلاء الذين نعتبرهم أوائل منظري حقِّ البشر [فيتوريا، سياريز، كرويتوس] بيَّنوا لنا بوضوح هذا المفهوم، فالكثيرون من قارئيهم المعاصرين يعتقدون أنَّهم وجدوا نوعاً من عدم التجانس بين توكيداتهم للمبدأ المطلق للسيادة الحكومية المحدَّدة فقط

---

[1] «نيتشه»: إرادة القوَّة، ترجمة «بيانكي»، باريس 1947.
I.F. Nietzsche, La volonté de puissance, trad. Bianquis, Paris, 1947

[2] نفس المصدر.

[3] نفس المصدر.

بواجب العدالة وضرورات المصلحة العامة، أو «الأسباب الموجبة»، وبين مساهمتهم في المفهوم الكونيّ لوحدة من نوع بشري، تقوم على «القانون الدولي العام» ذاك!

نضفي عليهم آيات التكريم على تصوُّراتهم للمجتمع الدوليّ، فهي فكرة مبتكرة جريئة رغم طرحهم الخجول لها مع الأسف، وذلك لأنَّهم كانوا سجناء أفكار عصرهم، ومفهوم السيادة الحكومية.

يبدو لنا أنَّ هذا التحليل هو نتيجة لقراءة سيئة، خاصَّة من قِبَل المؤرِّخين التقدُّميين الذين يرفضون مناقشة فكرة المجتمع الدولي.

من الأفضل لنا أن نتساءل فيما إذا كان هؤلاء المؤرِّخون يمتلكون حقاً فكرة صحيحة عن المجتمع الدوليّ بدل أن نكرِّس جهدنا في المقارنة السهلة للأفكار المعاصرة مع تلك التي قدَّمها لنا أسلافنا [كي نتشدَّق بتفوُّقنا النظريّ عليهم]، نعتقد أنَّهم كانوا يمتلكون هذه الفكرة الصحيحة! فمفهوم المجتمع الدوليّ هو المقدِّمة أو الأوليَّة الواجبة لحقوق البشر، والتي دونها سوف ينحدر القانون الدوليُّ إلى مجرَّد فكرة وضعية، أو مجموعة أبحاث واتِّفاقيات بين السيادات الحكومية.

لقد رأى [فيتوريا، سواريز، وخاصَّة كرويتوس] أنَّ فكرة المجتمع الدوليّ هي ضرورة للوعيّ الذي يجب طرحها منذ البداية قبل أيّ تفكير حول «القانون الدوليّ العامّ»، ولكنَّها ليست حقيقة تاريخية، ذلك لأنَّ تقسيم العالم إلى سيادات مستقلة وحده الحقيقة التاريخية التي نقصدها[1].

هذه الفكرة ليست سوى مقدمة تلزم الحقّ الدوليّ بشروطها، وتضفي عليه صفة التجانس والمنطق، في جميع الأحوال لا يمكن أن ننظر إليها كواقع مقرَّر، أو كبناء على طريق التحقيق الماديّ والعمليّ، فالخطأ يكمن في محاولة إثبات ما هو سوى «أوليَّة» تجريبياً وماديَّاً.

تبدو لنا أفكار المؤرِّخين الأوائل للقانون الدوليّ العامّ متماسكة ومتجانسة تماماً، ففي الواقع يمكن إقامة سلام بين «الدول» شريطة الاعتراف بوحدة كلّ نوع بشري، وإعطاء المجتمع الدوليّ شكل الصداقة بين مختلف الوحدات السياسية على أساس القانون الذي يحترم خصوصياتها وأصالتها التاريخية.

---

[1] نفس المصدر.

التحالف في صميم العلاقات الدولية

طالما وُجدت تعدديَّة «الدول» ذوات السيادة، ستظلُّ سياسة التحالفات قائمة، وستخضع العلاقات الدولية إلى قانون القوَّة لا إلى الحقِّ والعدالة.

لا أمل هناك في أنَّ نظرية تشريعية يمكن أن تغيِّر هذا الوضع! أولاً لأنَّ القانون لا يحلُّ محلَّ السياسة، ومن ثمَّ لأنَّ الإرادة السياسية وحدها التي تقرِّر خضوعها لمعايير تشريعية، أو إلى شرعية دولية.

يفترض القانون الدوليُّ المُكْره إرادة سياسية وحيدة تسيطر على الكوكب، فالقانون لا يملك هذه الوسائل اللّازمة لقلب الأوضاع، إذ لا فائدة من وضع مثال أو شكل للقانون الداخلي للجماعة السياسية، ذلك لأنَّه بكلٍّ بساطة أصبح دستور «الدول» الحديثة مع نظامها الشرعيِّ الداخليِّ جهد وعمل الإرادة السياسية لا المعيار التشريعي. إنَّ التعدُّدية السياسية تلزم كلَّ وحدة سياسية أن تطرح معيارها الخاصَّ، رغم أنَّه قد يحدث أحياناً أنَّ هذه المعايير المتضاربة تبدو في حالة تناغم وانسجام، وأن أملاً كبيراً بالسلام الدائم ينهض بين صفوف البشر، ولكنَّه سرعان ما يختفي ويضمحلُّ، إذ أنَّ هذه المعايير متناقضة على الدوام لنكتشف أنَّ هذا الأمل ما هو سوى وهم العصر الذي نتوهمه!

لا وجود لسلطة سياسية عليا قادرة على حلِّ هذه التناقضات، هكذا فسياسة التحالفات تعني أولويَّة ودوام القوَّة.

تجد الصراعات والاختلافات حلولها في علاقة توازن القوى، في الصراع أو التوازن القائم دائماً على الخوف، فالتحالف يستبعد سياسة تعتمد على عشوائية أو حيادية حكم جانب ثالث أو محكمة ما، لماذا؟

إنَّ قرار «الحياديِّ» هذا قد يغيِّر على المدى البعيد علاقة القوى لصالحه، أو على الأقل أن يتحوَّل إلى طرف في هذه العلاقة، لأنَّ التعددية هي الأخرى موقف سياسي!

من جهة ثانية ترفض السياسة تجريدها، أو حرمانها من امتيازاتها وسلطتها من أجل محكمة ستنتهي عاجلاً أم آجلاً إلى سلطة تشريعية أكثر منها سياسية، بينما لا تعمل السياسة على تنسيق الأعمال بنفس الطريقة التي تعمل فيها المحكمة، بل تأخذ القرارات المناسبة والفعَّالة التي تلائمها.

إنَّ الإجراء التشريعيَّ غير قادر على مواجهة الطوارئ إلاَّ إذا تنكَّر لمبادئه. فما دام هناك تعدُّدية «دول» ذات سيادة سيتابع القانون العام الدوليُّ تشكُّله على غرار «الحالة الطبيعية» عند «هوبز»، أي أنَّه إذا كانت هذه الفكرة غير صالحة لإدراك أصل السياسة، فهي تحدِّد بشكل مثالي وضع العلاقات الدولية.

في الواقع أنَّه إذا كان البشر مرتبطين بأوطانهم، أي إلى تعدديَّة السيادات، فسيجدون أنَّه من المؤسف، بل من المحزن أنَّ نظام التحالفات وسياسة القوَّة التي يدينونها هي مصدر الحروب. من هنا يأتي السؤال الذي لم نستطع حلَّه من طرف واحد:

ـ هل التحالف سبب الحروب أم هو وسيلة لتجنُّبها؟

كلُّ صيغة اختيارية قابلة للنقاش، ويمكن تبريرها بأسباب قاهرة، بالإضافة إلى ذلك بدت «الدولة» مع التطوُّر الحديث بالنسبة لأعضائها ملجأ أميناً وجد ميوله تتَّجه نحو المجتمع الدوليِّ الذي يستطيع أن ينظِّم عن طريق القانون والقضاء الخلافات التي اعتمدت دائماً على القوَّة في حلِّها. إنَّ ما نريده هو نوع من العقد الذي يضع نهاية «للحالة الطبيعية» التي يعيشها العالم على طريقة «هوبز» في طرحه للعقد الاجتماعيِّ الذي وضع نهاية «للحالة الطبيعية» في حياة الأفراد، وذلك عن طريق خلق مجتمع مدني «للدولة».

تعبِّر هذه التطلُّعات عن نفسها بمختلف الأشكال، فالمشرِّعون واعون لعرضية القانون الدوليِّ، وهم يأملون أن يعطوا هذا الحقَّ الصفة الإلزامية التي يفتقدها، ومن ثمَّ تطرح سيادة القانون بين الدول.

يعتقد أخلاقيو السياسة أنَّنا يمكن أن لا نضع حدَّاً للحرب عن طريق السياسة فحسب، بل بإلغاء جميع أشكال العنف والخشية والتهديد، فالبشر ذوو النيَّات الطيبة يرون في هذا الطريق نهاية للفظائع العبثية، ونهاية للنشاطات المغامرة للبشرية، جميعهم يتصوَّر المستقبل لهذه البشرية كمجتمع شامل، ديموقراطي، يقدِّم كلَّ الحظوظ لازدهار القيم الحضارية للعلم والأخلاق والقانون، ويؤسِّس نهائياً لاحترام متبادل بين البشر، ولكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي:

- هل سياسة التحالفات، ومن ثمَّ سياسة القوَّة ستصبح لاغية، وهل هناك إمكانية لقلب العلاقات الدولية من خلال خلق نظام جديد كليًّاً، ومختلف من حيث التجارب التي عاشها الإنسان منذ أن وُجد تاريخ ما؟

لا نهدف بهذا الطرح مواجهة مع الغايات «البنوية» لمناصري المجتمع العالميِّ، أو مع غايات أخرى أقلَّ تفاؤلاً، إنَّ طرحنا أكثر تواضعاً: وهو تفحُّص على ضوء التحاليل السابقة تلاحم وتماسك هذه الأحلام، مع العلم أنَّها توجِّه السياسة مثلها مثل كلِّ التبريرات بشكل عام، نخطئ إذا ما أخذنا كذريعة الرغبة في مجتمع دولي لتحليل الشروح المتعدِّدة للقناعات والمؤسَّسات الدولية التي تشكِّل مراحل تقودنا تدريجياً نحو المجتمع الذي نحلم به، ولكنَّنا لا نخطئ إذا تكلَّمنا عن نظام عالمي متمثل عملياً في «الأمم المتَّحدة»، وفي الاتفاقيات التي تضمن حماية السجناء، أو الحروب، أو الأقليَّات، وحقوق المواطنين الذين يعيشون خارج بلدانهم. إنَّ هذه الاتفاقيات يمكن أن تلغى من خلال نقضها من جانب واحد، أو أن تأخذ تفسيرات من قِبَل سلطة دولية قادرة على معاقبة مخالفيها، هناك بعض السذاجة في الكلام عن تقدُّم في القانون الدوليِّ، أو التطوُّر الخاصِّ بالتفكير.

من الطبيعيِّ أن يكون هناك عاطفة حماسية نحو أيِّ اتِّفاق عالمي جديد كخطوة نحو صداقة إنسانية، ولكنَّنا ننسى فقط اعتبار الوجه الآخر للمسألة في نفس قوَّة العاطفة الحماسية تلك:

- إنَّ القوَّة في نهاية الأمر تعني القدرة على خرق المعاهدات واحترامها الآن، كما في الماضي.

ثلاثة حلول دولية

تساعدنا كلُّ هذه الملاحظات على فهم مسألة الصداقة والعداوة بوضوح أكثر، نظرياً ليس هناك سوى ثلاثة حلول ممكنة:

1 ـ أن تحقّق «الدولة العالمية» التي تكلّمنا عنها سابقاً الصداقة بالمعنى السياسيّ الأول وهو الأخوّة الكونية، وهنا يمكن أن نضيف أنّه لدينا القليل من الحظّ بأنَّ هذه الدولة سترى النور من خلال الوفاق بين الوحدات السياسية التي ستضطر للتخلي عن سياداتها لمصلحة «الدولة» الوحيدة والأخوية التي ستتحوّل بدورها إلى «إمبريالية»، أي إلى إحدى القوى السيادية التي ستنجح بفضل تقدُّم التكنولوجيا العسكرية، وتفوُّقها بالهيمنة على مجموع العالم، ستصبح «الدولة العالمية» إذن، وبلا أدنى شك المرحلة العليا للإمبريالية!

2 ـ أو أن يُقْسَم كوكبنا إلى مجموعتين [سياديتين متنافستين] يفرضان السلام من خلال الخوف المتبادل والخشية من بعضهما ما دام هناك توازن للقوى يحكمهما. هذه الحالة هي العداوة الصرف، لأنّه حتّى الاتّفاقات المفترضة بين هاتين القوّتين ستغذّي التنافس بينهما.

وإمّا أن يتابع العالم انتسابه إلى تعدُّدية سيادات، على الأقلّ إلى ثلاث، وهو الوضع التاريخيُّ لتناوب الصداقة والعداوة حسب نظام التحالف، لأنَّ نظاماً كهذا يفترض ثلاثة متنافسين على الأقلّ، نفترض أنّه في حالة العلاقة الثلاثية هذه أنَّ الطرف الثالث سيظلُّ حيادياً، ولكنَّ هذا يظلُّ مجرَّد افتراض!

في الحقيقة لا معنى للحيادية في علاقة كهذه، لأنّه من أجل البقاء سيضطر «الثالث» للتحالف مع الجانب الأقوى، وهذا سيقودنا مجدَّداً إلى الحلّ الثاني. إنَّ الثلاثية تبدو حلاً أكثر خطورة من كثرة السيادات وتعدُّدها، وهي العلاقة التي وجدت منذ أن كان التاريخ، والتي يمكن أن نفقدها ذات يوم.

تبدو الصداقة السياسية إذن على شكل التحالف ذات صلة وثيقة بل ضرورية مع تعدُّدية السيادات.

طبعاً يمكن باسم «السِلْمِيَّة» المرتبطة بالكلمات التي تستبعد صيغة التحالف من القاموس السياسيِّ إذا ما قدَّرنا أنَّ هذا النظام هو أساس الحروب أنَّنا لن نتجاوز الحقيقة ومستلزمات الضرورة.

ولغياب الفكرة، ستتابع السيادات سلوكها ضمن نظام التعدُّدية حسب مبدأ التحالفات تحت أسماء أقلَّ حدَّة. هناك إمكانية يمكن استبعادها: وهو نظام عالمي يتضمن تعدُّدية للسيادات، يمكن أن يظلَّ غريباً عن كل تحالف! باختصار يتناقض التحالف مع نظام سياسي كوني وحيد، أو مع ثنائية على هذه الأرض، ولكنَّه يتقبَّل نظاماً متعدِّد الأطراف والوحدات السياسية.

في جميع الأحوال، يضطر مؤيِّدو «الدولة العالمية» ونظام الثنائية على حذف صيغة تقرير المصير ذاتياً من قواميسهم، وهي الصيغة التي تتعارض مع حلولها. إنَّ الشمولية تستبعد الحريَّة لأنَّها تلغي الاختيار، و«الدولة العالمية» تخاطر باستهلاك نفسها في تناقض لاهوتي:

ـ الكلُّ والوحيد، ألا يزالان حرَّين؟[1]

---

[1] نطرح هنا مسألة لم يناقشها العلم السياسيُّ بعد، ما عدا أعمال [موند، آرون، شميث]، وهي مسألة «الثالث» في السياسة.

يكمن الخطأ في الاعتقاد أن الثالث سيظلُّ حيادياً على الرغم من التطابق الحالي بين «العالم الثالث» والحيادية أو «سياسة عدم الانحياز». يفكر بعض رجال السياسة بتشكيل كتلة ثالثة، ولكن الأحداث أثبتت فشل هذه الفكرة، ذلك لأنَّ هذا الثالث يتدخل بدوره أيضاً في اللعبة السياسية، كما أشار تعبير سياسة «عدم الانحياز».

إنَّ تدخل الطرف الثالث يعقِّد علاقة [الصديق والعدو] لأنَّه يتَّخذ موقف العداء أو الصداقة بشكل مستتر، أو أن يعمل على تغيير الوضع القائم بين الصديق والعدو، وذلك بإيجاد علاقة جديدة تهدف إلى القضاء على التوازن الموجود في ذاك الوضع.

العداوة

إلى جانب المظهر المزدوج للصداقة السياسية، علينا أن نستخلص من التحليل السابق أنَّ مفهوم الصداقة السياسية يحتوي على مضمون إيجابي. فالصديق هو شيء آخر، هو رفيق مؤقَّت أو دائم، نختاره بملء إرادتنا من أجل غاية معينة.

ومع هذا، فالصداقة بين وحدات سياسية مستقلَّة تقوم على أساس غاية مشتركة لا تنفصل عن العدوِّ الحقيقيِّ أو المفترض، وهي غير الصداقة بين أفراد اختاروا بعضهم كأصدقاء.

إنَّ معنى الصداقة السياسية يتحدَّد جدلياً بوجود عدو، ما يعني أنَّ الصداقة التي تأخذ شكل التحالف تتمتَّع بصفة سامية غير تلك التي تهدف إلى الأخوَّة من نوع إنساني. في الحقيقة للتحقيق التامِّ للمجتمع الدوليِّ والأخويِّ على الطريقة الإنسانية نتائج لا تلغي كلَّ نظام حكومي فقط، ولكنَّها ترفض جميع أشكال العداوة السياسية، ممَّا يعني نهاية السياسة نفسها، إذن يجب الإجابة على السؤال المهمِّ وهو:

- لِمَ تظلُّ فكرة العداوة متلاحمة مع مفهوم السياسة؟ بصيغة أخرى: لماذا يتمُّ إلغاء السياسة ونفيها في حالة عدم وجود عدو حقيقي أو مفترض؟!

لطالما ناقشنا هذه الفكرة عدَّة مرَّات، وأكَّدنا على أنَّ السياسة جوهر ذو نزعة خصوصية لا شمولية، ولهذا فالنظريات التي تذهب بعيداً نحو غاية كونية تجهل السياسة حين تقترح إلغاءها عبر مسيرة التطوُّر المقبلة.

هكذا نجد أنَّه في الوقت الذي يدَّعي فيه القساوسة والمثقَّفون أنَّهم في خدمة قضية كونية يتَّخذون موقف العداء من السياسة، وينظرون إليها بازدراء واستخفاف!

من زاوية أخرى نرى أنَّه من العبث أن تعمل «الدولة» بالسياسة مع نفسها، أو لنفسها، إلاَّ من خلال «كلٍّ متجانس»: فالإله الواحد ليس كائناً سياسياً، ولكن وحده تعدُّد الآلهة من يتمتَّع برؤيا سياسية فيما وراء الطبيعة!

كذلك حالة المجتمع الشامل المتصالح مع ذاته كما طرحته «الماركسية»، فهو أيضاً لن يكون مجتمعاً سياسياً، إذ أنَّنا لا نمارس السياسة إلاَّ مع الآخرين الذين يمثِّلون لنا نوعاً من التنافس.

مع هذا فالأطروحة الأخيرة ليست دقيقة تماماً، فالتنافس بين أفراد لا يتحوَّل إلى سياسة إلاَّ إذا استند على مناصرين أو مجموعات خاصَّة منظَّمة تشكِّل قاعدة للقوَّة، إذن يمكن أن نتكلَّم فقط بطريق القياس مع «ماكس فيبر» عن «سياسة» امرأة ماهرة في إدارة منزلها، لأنَّ السياسة تفترض تعدُّدية من جهة، [مدن، دول، أحزاب، طبقات...الخ]، ومن جهة أخرى تنافس قوَّة أو إرادة سيطرة بين هذه المجموعات، من هذه الزاوية تحدِّد السياسة علاقات القوَّة بين مختلف المجموعات داخل الوحدة السياسية ذاتها، ومع الوحدات السياسية المستقلَّة بآن واحد، حيث تأخذ كلُّ مجموعة صفاتها من خصوصية مصالحها، وبرنامجها للعمل، وغايتها، باختصار من خصوصية سبب وجودها.

يمكن لاختلاف المصالح أيَّاً كان نوعها سواء أكان دينياً أم اقتصادياً أم غيره أن يتحوَّل إلى التنافس، أو الصراع الذي ما أن يتَّخذ مظهراً للقوَّة بين المجموعات التي تمثِّل هذه المصالح، أي ما أن يؤكِّد نفسه كصراع قوَّة حتى يأخذ صيغة السياسة.

يمكن بطبيعة الحال لأشكال العلاقات بين هذه المجموعات ذات المصالح المختلفة أو المتنافسة أن تكون متنوعة، فالمتنافسان قد يعقدان فيما بينهما اتِّفاقاً مؤقَّتاً من خلال تسوية، أو أن يلجآن إلى قرار تحكيمي لسلطة عليا أو حيادية يحترمانها، أو أن يتحالفان مع بعضهما ضدَّ طرف ثالث لإضعافه أو لتدميره تماماً. إنَّ ما يهمُّنا هنا هو معرفة أنَّ كلَّ صراع بين المجموعات قد يتطوَّر إلى اختبار قوَّة مع إمكانية اللجوء إلى استخدام العنف في حالة تصاعد العداء. لا أحد يستطيع أن ينكر أنَّ صراعاً تحوَّل إلى تنافس قوى هو صراع سياسي، وأنَّه منذ تلك اللحظة تتَّخذ العداوة شكل العنف. نفهم بسهولة أنَّ الجماعات تتوَّحد من خلال المصلحة، ولكن حين يتطلَّب الدفاع عن هذه المصالح ضد تجمُّعات منافسة لها فإنَّ أسباباً ذات طبيعة سياسية سوف تتدخَّل في هذه المسألة.

ـ هل علينا أن نصرَّ على فهم هذه البديهة العادية؟

أجل! ذلك لأنَّ كثيراً من النظريات السياسية الجديدة ترفض إعطاء علاقة [الصديق والعدوِّ] صحَّتها وشرعيَّتها كأوليَّة للسياسة! إنَّ هذه النظريات التي ترفض

فكرة العدوِّ السياسيِّ كثيراً ما تثير هذه الفكرة على اعتبار أنَّها الوحيدة التي تملك الحقيقة، ممَّا يعني رفضها لكلِّ النظريات الأخرى.

تنكر هذه النظريات «أوليَّة» [الصديق والعدوّ] باعتمادها على فلسفة للتاريخ، أو للبشرية القادمة، وباستهانتها بالتجربة والتاريخ إذ تغمض عينيها عن الحقيقة باسم ما هو غير موجود.

ـ ما الفائدة إذن من الخلافات حول هذه الأنواع من الصيغ الوهمية؟

بالنسبة لعدم وجودها كحقائق، تفقد البراهين التي تمثِّل [مع أو ضدّ] أهميَّتها دون الأخذ بعين الاعتبار أنَّه مع فرضيات عدم وجودها، فإنَّنا لا نناقش جوهر شيء ما، إنَّ تصوُّر عالم سياسي بلا عدوّ أو حرب يشبه تصوُّر أخلاق دون شرّ، أو حالة جمالية دون قبح. قد يصبح من الممكن تغيير الطبيعة الإنسانية من خلال الإجراءات التكنولوجية، ولكنَّنا سنتساءل في هذه الحالة ما إذا كنَّا سنتكلَّم عن هذا الكائن الجديد كإنسان كنَّا قد عرفناه؟!

شيء أكيد بالنسبة لنا: ما دام هناك سياسة، سيظلُّ العدوُّ ماثلاً أمامنا، إنَّ هذه النظريات حول سياسة بلا عدو تطرح مشكلة فلسفية جوهرية، وهي العلاقة بين المفهوم والتجربة.

ترفض هذه النظريات ارتباط فكرة العدوِّ بمفهوم السياسة باسم سياسة غير موجودة، أي باسم «اليوتوبيا»، كما لو أنَّ المفهوم يمكن أن يصبح مجرَّد وهم خالص مقتطع من التجربة!

ولكنَّ المفهوم ليس شرطاً للفهم إن لم يكن له وجود مادي في «المُدْرك». إنَّه لا يخبر عن شيء للتجربة إلاَّ إذا كان هناك إدراك في المفهوم، من المفيد أن نكرِّر هنا هذه الحقيقة البسيطة: إنَّ المفهوم والفكرة ليستا كلمة لمعنى واحد!

فمفهوم سياسة لم توجد بعد ليس مفهوماً سياسياً ذلك لأنَّه سيكون مفهوماً بلا موضوع، شكلاً دون مضمون مادي. يمكن أن ننكر باسم مفهوم للعدالة السماوية وجود الشرِّ، ولكنَّ هذا الإنكار لا يمنع الإنسان من أن يحتفظ بوعي الشرِّ في تفكيره. في نفس المعنى يلغي مفهوم سياسة بلا عدوٍّ السياسة بأكملها.

يجد هذا الحكم المسبق «للمثالية» مصدره في سوء التفاهم حول فكرة العلم السياسيِّ الذي نفهمه على أنَّه دراسة تاريخية لمختلف النظريات والأطروحات السياسية من أقصى «اليوتوبيا» إلى أكثر واقعية.

مع هذا نجد أنَّ الدراسة العلمية لأعمال [كامبنيلا، وموريس] لا تعني أنَّها دراسة صحيحة، مثلها مثل دراسة الفكرة التي لا تحوِّلها نوعياً إلى حقيقة علمية. هناك مظهر آخر للعلم السياسيِّ لطالما أهملناه، يتمثَّل في الدراسة الموضوعية لظاهرة السياسة كما هي. قلَّة هم المفكرون الذين ساروا بهذا الطريق طالما أنَّنا في معاهدنا الحالية للعلم السياسيِّ نطرح النظريات السياسية دون أن نهتم بظاهرة السياسة نفسها:

- إنَّ عبودية الفكر العلميِّ لا تتَّفق دائماً مع الكرم المثاليِّ، هناك أيضاً كرم قد يكون مؤذيّاً، وخطراً أحياناً!

لنتأمل الآن حقيقة مفادها أنَّه ليس هناك سياسة بين أصدقاء بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة، لأنَّهم يبحثون عن غاية خارجية عن مفهوم الصداقة، غاية تتعلَّق بعلاقاتهم المتبادلة.

ولكنَّ الحلفاء يستمرون في سياساتهم ليس فقط ضدَّ أعدائهم، ولكن مع بعضهم البعض، وتحديداً لأنَّ هدفهم ليس الصداقة لذاتها ولكنَّه الأمان والقوَّة التي يأملون أن تتزايد بهذه التحالفات. هذا يشرح أنَّه على الرغم من تحالفهم يظلُّون أعداء محتملين لبعضهم، في الواقع إنَّ معاهدة تحالف هي لفترة محدَّدة، تحمل في بنودها أسباب نهايتها!

في حالة تغيُّر الظروف السياسية، وعلاقة توازن القوى، تفقد معاهدة التحالف قيمتها، وقد لا تجدَّد ثانية، لهذا فهناك على الدوام بند يشير إلى حريَّة كلِّ طرف على حدة بالانسحاب منها إذا ما قدَّر أنَّ هذه المعاهدة قد تضعه في موضع الخطر، إنَّ حليف البارحة يمكن أن يتحوَّل إلى عدو جديد.

قد تضع السياسة الحلفاء في تعارض بتفسير مختلف النقاط التي لا تتضمنها صراحة هذه المعاهدة، ممَّا قد يؤدي أحياناً إلى خلاف يتوصَّل لحدِّ العداء، وإنهاء المعاهدة لأسباب خارجة عنها، تلك حالات ليست نادرة كي نتَّخذها خلال التحليل. إنَّ الخلاصة تفرض نفسها: طالما أنَّ مفهوم سياسة بلا عدو غير قادر على إنهاء خطر العداوة، سيظلُّ مجرَّد وهم، بل «يتوبيا» سياسية أو فكرية للسياسة، لأنَّه حتى لو جاء يوم توصَّلت فيه البشرية في مجموعها إلى إلغاء كلِّ أشكال العداوة الحقيقية أو المفترضة خلال فترة معينة، سيظلُّ «خطر» العداوة ماثلاً في الأذهان، وسنخطئ كثيراً إذا ما اعتقدنا ببداية سياسة جديدة ونهاية للحرب والعنف والخوف.

فالعداوة هذه عنصر حاسم، حتَّى حين تكون مجرَّد افتراض يأخذ شكل خطر ما.

السياسة والعداوة

نستطيع أن نفهم الآن لِمَ تعاكس فكرة سياسة بلا عدو مفهوم السياسة.

في المقام الأول تشكّل هذه الفكرة مفهوماً تجريدياً عن السياسة بعيداً عن صفاتها الأساسية كالحرب والعنف والخوف، كما يتخلّص من كلِّ الخلافات التي تفصل البشر عن بعضهم كتباين عنصري، ديني، ثقافي، اقتصادي، وغيره.. الخ! إن عبء التاريخ ليس صيغة لغوية، والّلا عنصرية لا معنى لها إلا بوجود العنصرية تلك، فالنظرتان تغذيان العداوة دون اعتبار أنَّ الّلا عنصرية هي في بعض الأحيان عنصرية أيضاً.

ـ كيف يمكن أن نضع نهاية لعدم المساواة في التطوُّر الاقتصاديِّ طالما أنَّ الإنسان ليس من أوجد الأرض، ولا من وزَّع الثروات الباطنية؟

نحن لا نستطيع أن نمحو بسطر من قلم، الماضي التاريخيَّ الدينيَّ الثقافيَّ للبلدان، كيف نقضي إذن على خصوصية العادات والتقاليد والتشريعات والمؤسَّسات لهذه البلدان؟

لا تطوُّر بمعنى وحيد! فالسؤال إذن هو في معرفة ما إذا كان من الممكن تشكيل جماعات سياسية تختلف في أساسها لا تنطوي على خطر العداوة؟

من العبث تصوُّر مجتمع شامل متَّحد، وحرّ بشكل مثالي بلا عداوة عندما تكون في حالة بعيدة عن إلغاء اللا مساواة والخصوصية التي قد تؤدِّي إلى إثارة العداء، أو على الأقل تخفيه إلى حين:

ـ كيف نتوقَّع أنَّ البشرية جمعاء تلتقي ذات يوم على مصلحة واحدة وهدف واحد! بينما هذه الحالة هي الشرط الضروريُّ لإلغاء الخصوصيات، ومن ثمَّ الدخول في دائرة خطر العداء.

يكمن الضعف الأشدُّ لنظريات السياسة دون عداوة بأنها تأكيدات مجانية، لا مبالية «بأوليّات» السياسة ونتائجها، فهي لا تقدِّم شيئاً سوى الإجابة بأنَّ التناقضات ستحلُّ يوماً ما من خلال الجدلية السلمية!

- من أين استمدَّت هذه المعرفة وهذا الموقف؟

- كيف يمكن أن نؤمن بهذا الإيمان الذي لا نعرف مصدره؟

علينا أن نفترض قبلاً ما هو غير قابل للاعتقاد، أي اتِّفاق مشترك بين البشر يلغي وإلى الأبد اختبارات القوَّة وصورها!

أن نعلن أنَّ هذه السياسة المستقبلية المزعومة ستكون مختلفة تماماً عن تلك التي نعيشها والتي عشناها لا يعني هذا أنَّنا نطرح فكرة، بل يعني ببساطة أن نتكلم دون أن نقول شيئاً!

الأكثر دهشة في هذا الصدد أنَّ هناك بعض النظريات تستند على الفلسفة التعدُّدية للقيم، بينما نحن لا نرى لماذا قد تكون التعدُّدية إشارة للسِلميَّة طالما أنَّ العداوة تفترض هذه التعدُّدية؟

إنَّ «القيمة» ليست سوى كلمة لا وجود لها إلا مع «قيم» أخرى لأنَّه لا وجود للقيم إلاَّ بالمقارنة والمواجهة مع بعضها، إذن تتضمن فكرة القيمة هذه «تراتبية» ما بحيث أنَّ المواجهة قد تأخذ شكل صداقة أو عداء.

من العبث الإيمان بفلسفة القيم، بنفس الوقت الذي نفترض فيه تساوياً لها، وإمكانية تعايشها بسلام.

في المقام الثاني، نرى أنَّ كون هذه النظريات مجرَّد مشاركات فكرية بحتة لمستقبل غير متوقَّع، فهي تضفي الأولويَّة بشكل منطقي على «الوعي» [مَلَكَة المطلق] دون الإرادة [مَلَكة الخاصِّ].

ينتج عن هذه الحالة أنها تخفي جانباً أساسياً من السياسة، والتي هي ظاهرة للإرادة مثلها مثل مظاهر السلطة والرأي.

سنعترض أيضاً على أنَّ بعض النظريات السياسية «تتكئ» على الإرادة العامَّة، في الحقيقة ليست لهذه الفكرة أيَّة قيمة قياسية أو افتراضية، يمكن أن تقوم بدور مبدأ منظِّم للشروح والفهم، ولكن لن تكون حقيقة مادية.

لا يكفي امتلاك الوعي، أو التصرُّف بعقلانية ومنطق كي نهزم العدوَّ، فهو يُفْرض علينا من خلال إرادة خاصَّة دون أن نختاره أو نريده، «من نكره هو العدوُّ لا الذي يكرهنا فقط»، يقول «أفلاطون»!

لا أحد يعتقد أنَّ بلداً ليس له أعداء لأنَّه لا يريد أعداءً له، فهذا الأمر لا يتعلّق به، إنَّ الذي ينفي العداوة مثل الذي ينكر السياسة [على طريقة المرشح لمنصب سياسي يعلن أنَّه لن يهتم أبداً بالأمور السياسية]: تلك حيلة ماهرة، وقد تكون سلاحاً فعَّالاً في الصراع السياسي:

ـ ما الذي يفعله بلد ما بادِّعاءاته السلمية حين يجد نفسه رغماً عنه في مواجهة عدائية مع بلد آخر، سوى أن يتَّخذ تدابيره الوقائية لحماية أمنه، وإقامة التحالفات، والتسلُّح، والظهور بمظهر القويّ كي يتغلّب على عدوِّه، أو يخرج أفضل الشروط في حالة الصلح معه.

إنَّ التأمُّل والتفكير النظريَّ في حالة كهذه ليسا بذات فائدة، لأنَّ العدوَّ الذي يهدف العدوان لا يتساءل إذا كان له الحقُّ بذلك أم لا!

يستطيع المؤرِّخ أن يثبت أنَّ جميع الصراعات المسلحة في الماضي وجدت حلولها في التسويات التشريعية السلمية، في الواقع، هذه التوقُّعات والحسابات تلغي إحدى المعطيات الأساسية، إرادة القوَّة التي يعمل من خلالها المسؤولون السياسيون:

لم يكن بإمكان أيُّ تنازل أو تراجع تام أن يمنع «هتلر» من الشروع في الحرب التي كان يريدها.

من السذاجة أيضاً الاعتقاد بأنَّ وحدة سياسية غنية وقويَّة تقبل بالمساواة مع بلد فقير وضعيف إلاَّ في حالة تكتيكية، ولكنَّها لن تضحي بقوَّتها على مذبح الكرم أو السلام!

من الخطأ أيضاً الاعتقاد أنَّ العدوَّ ينتمي إلى العصر البربريِّ للبشرية، وأن تطوُّر الحضارة سيؤدِّي إلى إحلال السلام مكان الحرب. إنَّ فلسفة «سبنسر» القائمة على هيمنة وتفوُّق المجتمع الصناعيِّ على مجتمع التسلُّح، والتراجع «الأكيد» لخطر الحرب ليست سوى وجهة نظر فكرية، لأنَّها لم تأخذ بالحسبان ظاهرة القوَّة، وربطت العداوة بشكل معيَّن للمجتمع، بينما هي في حقيقة الأمر ملازمة لكلِّ مجتمع بشري.

هو شكل الحرب وحده الذي يتغيَّر تبعاً للمجتمعات، أمَّا الحرب ذاتها فلا تزول، ذلك لأنَّ روح القتال ليست حكراً على الطبقة العسكرية وحدها، كما أنَّ الديمقراطية ليست سِلْمية بطبيعتها.

قد تؤدِّي الأحكام الاقتصادية والتاريخية إلى بلبلة التحليل وتشويهه لأنَّ الحروب لا تتوقَّف في اليوم الذي تفقد فيه فائدتها الاقتصادية، هناك أسباب أخرى لا تقلُّ أهمية

عن هذه الفائدة من حيث المبدأ نجد جذورها في الأيديولوجية أو بكلٍّ بساطة في إرادة السيطرة والقوَّة.

لقد أدَّى البحث المستمرُّ عن الأسباب «الحقيقية» للحرب إلى نسيان اللُّعبة المستخدمة في سياق البحث عن العدوِّ من خلال الغزو العسكريِّ أو الأيديولوجيِّ. إنَّ أسطورة السببية النهائية ضارة أيضاً كالغائية النهائية، لقد لاحظ «ر. آرون» أنَّ النتائج الناجمة عن تطور المجتمع الصناعيِّ متناقضة، وقد تؤدِّي إلى الحروب من جهة، وإلى إحلال السلام من جهة أخرى[1].

من الغرور إذن الاعتماد على التاريخ وحده في التفكير بأنَّ مصدر الصراع يوجد في تناقض الفرضيات بين القديم والجديد، وأنَّ انتصار الفكر الحديث سيؤدِّي إلى مجتمع دون عداوة، إنَّ خصوصية الإرادة والصفة التي تقسم الفكر حالات دائمة للتنافس، فالمَلَكيَّة وجدت عدوَّها في مَلَكيَّة أخرى، والديموقراطية البرجوازية وجدت نفس العدوّ في ديموقراطية برجوازية مجاورة لها، والبروليتاريا أيضاً لم تعدم وجود عدوٍّ بروليتاري لها.

هذا إذا لم ننس العداوة بين «الرفاق» الشيوعيين أنفسهم!

سيقولون: هذا هو التشاؤم بعينه، و«الرجعية» الماثلة في فكرة.. ليس مهماً، المهمُّ هو الإجابة على السؤال في معرفة ما إذا كان من الأفضل إلغاء الإنسان من أجل فكرة مثالية للإنسان، إنَّ التشاؤم هو في عدم الإيمان بالإنسان كما هو، بقدراته الحقيقية، بما يمكن أن يقدِّم للتاريخ والحياة من أشياء خلَّاقة تتجاوز ضعفه وشرطه الإنسانيَّ بالذات!

- إنَّ الدولة صورة للوعي المطلق!

وتبعاً للغة بعض الفلاسفة يجب على «الدولة» الحديثة أن تتحقَّق من هذا المطلق، بيد أن هذا كلام قيل بسرعة أكبر من الفهم، «فالدولة» بجوهرها ووجودها ترجع إلى «الخاصِّ»، وكنَّا قد رأينا أنَّ السياسة ليست جوهراً ذا ميول مطلقة، لأنَّه يجب ألاَّ نخلط بين المطلق والصفات «الشاملة» للسياسة لوجود أولوية للعلاقة السياسية على العلاقات الاجتماعية الأخرى، ولكن لأنَّ مفهوم المطلق الذي نطبِّقه على السياسة ليس

---

[1] «ر. آرون»: المجتمع الصناعي والحرب، باريس 1959، ص 76.
R. Aron, La sociétéindustrielle et la guerre, Paris, 1959, p. 76.

هو المطلق الذي نعرفه. إنَّ الغايات النهائية التي تضيفها مختلف النظريات على السياسة غايات نبيلة وسامية من حيث أطروحاتها المطلقة، ومع ذلك فهي لا تخرج عن نطاق العداوة ما أن تدخل في مرحلة التطبيق من خلال الطرق السياسية.

نصطدم الآن بتناقض لا يمكن تجاوزه بسبب مفهومه، فالمطلق يعني رفض كلّ عداوة، لأنَّها التضاد الجدلي للخاص، لسوء الحظ نحن سوف لن نتوصَّل أبداً لتحقيق هذا المطلق بمعزل عن الخاص.

كل ما نستطيع فعله هو أن نفكر بالمطلق عبر وساطة غاية نهائية تطرح نفسها عليه سواء عن طريق المسيحية أم الليبرالية أم الشيوعية، أو من خلال العدالة، السلام، المساواة، الرأفة، إنَّ المطلق ليس مفهوماً منطقياً خالصاً من خلال ذاته، وهو لا يأخذ معنى وجودياً إلاَّ عن طريق غاية نهائية، خاصَّة بالضرورة طالما أنَّه هناك الكثير من الغايات، حيث يمكن أن نتكلَّم عن هيمنة لهذه الغايات.

ما أن تتدخل الخصوصية السياسية في هذه الهيمنة ستتدخل معها أيضاً السيطرة والتنافس وخطر العداوة الذي لا بد منه، ذلك لأنَّه ليس للفكر أن يتبنَّى تنظيماً دنيوياً، أي أن يحشد معه مناصرين أوفياء يؤمنون به.

إذن من الخطأ الاعتقاد النظر إلى هيمنة الغايات كحالة سِلْمِيَّة بالضرورة، لأنَّ تعدُّدية الغايات النهائية تؤدِّي إلى «تخصيص» للمطلق الذي تدَّعي كلُّ واحدة من هذه الغايات الانتماء إليه.

بلا شكٍّ أنَّ المسيحية والليبراليَّة والشيوعية تتضمَّن كلُّ واحدة منها الحيادية، وحتَّى رفضاً للسياسة والعدوِّ، ولكنَّ فقط على مستوى المشروع، لا على مستوى الوسائل والنشاطات المادية على أرض الواقع.

لم تحسم بعد كلُّ المشاكل التي نواجهها، ذلك لأنَّ اعتراضاً آخر يلوح في الأفق، هو أكثر قوَّة من كلِّ الاعتراضات السابقة، والذي يمكن أن نطرحه على الشكل التالي:

ليس هناك من سبب واحد يجيز لنا أن نستنتج عن تناوب الصديق ـ العدو استحالة تنظيم عالمي، لأنَّ هذا التناوب ناجم عن «الحالة الطبيعية» التي توجد فيها حالياً العلاقات الدولية، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّها ستكون «قدراً» في المستقبل.

بعيداً عمَّا قلناه سابقاً حول «الدولة العالمية» نعود للقول إنَّ العلاقة بين الصديق والعدوِّ هي النتيجة لانقسام العالم إلى تعدُّدية في وحدات سياسية، في المقابل، إذا توقَّف

هذا الانقسام، ستفقد ثنائية الصديق ـ العدوّ المعنى الذي نعطيه له كأحد مكوّنات السياسة.

في الحقيقة ليس هناك من تناقض في إمكانية تنظيم على غرار هذا الشكل في منظور علاقة الصديق، العدو: إنَّ احتمالية وجود «دولة» مماثلة أو تنظيم بهذه الصورة يتعلّق بمعرفة إذا كان هذا التنظيم أو هذه الدولة سيحتفظان بصفاتهما السياسية، أو أنهما سيتحولان إلى مجرَّد «مجتمع روحي» بكل بساطة!!

إذا فقد المجتمع صفته كسياسة سوف لن تكون هناك «دولة» ولا اتِّحاد دول، ذلك لأنَّ «مفهوم الدولة يفترض مفهوماً للسياسة[1]» بصيغة أخرى، ليس هناك سياسة لأنَّ هناك «دول»، ولكن هناك «دول» لوجود السياسة، ذلك لأنَّ الإنسان كائن سياسي!

لنفترض الآن أنَّ «الدول» تذوب في تنظيم واحد فقط يشمل كلَّ سكّان الأرض، سيظلُّ السؤال:

ـ هل سيتلاشى أيضاً خطر العداوة في هذا التنظيم الواحد؟

في الحقيقة كلُّ المشكلة تكمن في الإجابة عن هذا السؤال، ذلك لأنَّ إجابة مؤكّدة تدعمها براهين إيجابية تعني طبيعياً أنَّ علاقة الصديق بالعدوِّ لا قيمة لها إلا من زاوية تاريخية، وأنَّها ليست سوى نتيجة لتعدُّدية الوحدات السياسية.

إنَّ إجابة كهذه لا قيمة لها، ولا وجود حقيقي للبراهين التي تؤكّدها طالما أنَّ الإنسان يظلُّ إنساناً، إذن يجب الحصول على استنتاج آخر في هذه الحالة يجيب على انحطاط القوَّة، وعلى إمكانية سياسة بين الأصدقاء بالمعنى الصحيح للكلمة، مما هو تناقض أيضاً!

هذا الاعتراض يؤدِّي إلى العداوة ويجعل من الإرادة «آفة» اجتماعية علينا التخلُّص منها عبر الحكم الواعي، ومن أجل هذا فهي تقلب صيغ المشكلة، إذ تتعامل مع خطر العداوة كنتيجة لتعدُّدية المجموعات [دول، مدن، أحزاب، طبقات، وأنظمة سياسية أخرى]، بينما هي في الواقع شرط هذه العداوة ومبدأها.

هكذا يبدو واضحاً السبب والمعنى الذي تتلازم فيه فكرة العداوة مع مفهوم السياسة.

---

[1] «كارل شميث»: مصطلح السياسة، ص20.

Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, p. 20.

كثيراً ما يخلط مؤيِّدو المجتمع والتنظيم العالميّ الخالي من العداوة بين مفهوم السياسة ومفهوم «المواطنة العالمية» الذي يتمتَّع منذ البدء، منذ نشوء الرواقية بمعنى أخلاقي، وهو يساعد بشكل غير مباشر على فهم السياسة، ولكنَّه ليس السياسة، ولا هو من السياسة، مثله مثل المطلق الذي لا يعني الخاصّ، إنَّ الإيمان بمجتمع سياسي دون أعداء يشبه إذن الإيمان بإمكانية ذوبان الخاصِّ في المطلق في المجال الحيويِّ البشري:

ـ إنَّ الله ليس من سكَّان هذه الأرض!

إذا أخذنا مفهوم المواطنة العالمية كما هو، أي كبناء فكري يتَّجه نحو «مثالية» مواطن العالم في مجتمع بلا أعداء سيظلُّ عصيّاً على الهجوم والنقد، وسوف لن نتمكن من لوم من يبحث عن حياته حسب هذا المعيار بإخلاص وصدق.

ما هو قابل للأخذ والردِّ هو الاعتقاد بأنَّ السياسة تتطوَّر من خلال ضرورات داخلية نحو هذا المثال بالذات!

هذه الغاية غريبة عن السياسة لأنَّها رفض وإنكار لها، بل العكس إنَّ العداوة أو خطرها ملازمة للسياسة على المستوى المفهوميِّ والوجوديِّ معاً بسبب الصفة الخاصَّة بالنشاط السياسي.

لا نجد صيغة لتعدُّدية الوحدات السياسية وخصوصية جميع الأشكال التي تعتمد عليها إلاَّ إذا أنكرنا الطبيعة البشرية، وخاصَّة القوَّة الملازمة لمظاهر الإرادة.

حتَّى «الدولة العالمية» إذا ما اتَّخذت شكلاً سياسياً [وفي هذه الحالة سوف لن نتمكن من التصرُّف إلا كإمبراطورية عالمية تمارس سلطة خاصَّة] ستصبح عاجزة عن إبعاد خطر العداوة بين المجموعات السياسية الداخلية، باختصار، سيظلُّ العدوُّ ملازماً للحياة السياسية كمظهر لقوَّة ترتكز على تناقض الإرادات مهما كانت الذرائع التي تتَّخذها اللُّعبة: أيديولوجية اشتراكية، أو عالمية على السواء، وبالتالي إذا رفضت «الدولة» الاعتراف بالتعدُّدية من وجهة نظر القانون الداخليِّ فهي تجعل منه أساساً لها من وجهة نظر خارجية، في هذا المعنى سيبقى القانون الدوليُّ عديم المثالية لأنَّه قائم على تعدُّدية عملية لوحدات سياسية، وعلى فرضية أخلاقية لمجتمع مواطنة عالمية من نوع بشري، يجب إذن أن نتَّفق مع «كارل شميث» حين يقول:

- «تنتج تعدُّدية «الدول» عن مفهوم السياسة، وإنَّ فكرة الوحدة السياسية تفترض الإمكانية الحقيقية للعدوِّ، ومن ثم التعايش مع وحدة سياسية أخرى، لهذا سيظل هناك عدة «دول» طالما بقيت دولة على الأرض[1]».

خلاصة القول أنَّ العداوة موصولة بالتعايش البسيط بين «الدول» أو المجموعات السياسية، أي هؤلاء الذين هم في تنافس عفوي، حتَّى لو كانوا جميعاً ديموقراطيين، يجب إلا نعتقد أنَّ السياسة تلقي بصفاتها على حدود الديموقراطية، يقول «آرون»:

تقوم العلاقات بين «الدول» على أساس الصراع بين إرادات القوى المختلفة والمتنافسة[2].

هذه العداوة الدائمة تعكِّر الوعيَ الذي لا يتحكَّم بنفسه باللُّجوء إلى «المواطنة العالمية».

ليس هناك من استقلالية سياسية إلاَّ في نظام التعدُّدية، وإنَّه لمن المؤسف حقَّاً أنَّ الفلسفة السياسية لم تنتبه إلى هذا التلازم. هكذا يصبح من التناقض اتِّخاذ موقف المدافع عن غاية عالمية في السياسة، وبنفس الوقت التشبُّث بالقومية أو بمبدأ الاستقلال الذاتي، ذلك لأنَّ كثرة «الدول» وتنوعها يزيد من خطر العداوة بينها.

من زاوية أخرى، كثيراً ما اتَّهمنا مفهوم «السيادة» بتناقض مع محتواه الميتافيزيقيِّ، ومظاهره التاريخية، وتعدُّدية «الدول»، وكنتيجة مع القانون الدولي.

قبل أن يبتكر المشرِّعون، وخاصَّة «بودان» هذا المفهوم، كانت «الدول» أو المدن تتصرف حسب هذا المعيار! إذا كان اليوم هناك بعض المشرعين الذين يجهدون لإلغاء هذه الكلمة، فلا يجب الاعتقاد أنَّهم بهذا يستطيعون أن يلغوا الحقيقة السياسية التي تغطيها، من العبث القول بأنَّ القانون الدوليَّ يحدِّد السيادة، لا لعدم وجود سلطة عليا قادرة على إجبار «دولة» على احترام التزاماتها نحو الآخرين فحسب، ولكن من حيث المفهوم إذ لا يمكن وجود قانون دولي إلا إذا وجدت دول ذات سيادة.

في الحالة المعاكسة يتحوَّل القانون الدوليّ إلى قانون داخلي لقوَّة السيادة قادر على ممارسة «الجبرية» في تنفيذ الاتفاقيات.

---

[1] نفس المصدر.

[2] «ر. آرون»: خلافات، باريس 1955، ص25.

R. Aron, Polémiques, Paris, 1955, p. 25.

الحقيقة أنَّ عدد «الدول» ذات السيادة يتنوع مع الزمن، ومع هذا فخفض عددها من خلال تنظيم الفيدراليات أو الاتِّحادات أو الغزو الإمبريالي لا يسيء إلى فكرة السيادة من حيث المفهوم ولا يحدِّدها البتَّة: فالحكومة الفيدرالية تتصرف «سيادياً» بنفس المستوى الذي تتصرف فيه «الدولة» الاتِّحادية[1]. يمكن أن تكون هناك بعض «الدول» الاتحادية التي تتَّمتع بمزايا تشريعية، أي من وجهة نظر القانون الدوليِّ، لا سياسياً من حيث السيادة، حين تكون مثلاً دولاً تابعة لقوَّة مهيمنة لا تترك لها حريَّة التصرُّف في مؤسساتها أو سياستها الخارجية. في هذه الحالة فقط تصبح السيادة مجرَّد وهم على اعتبار أنَّها تفقد الأسَّ السياسيَّ الذي تستند عليه، بصيغة أخرى يفقد القانون الدوليُّ كلَّ معنى له عندما يجتهد بإلغاء السيادة، وحين يعمل على بناء مجتمع بلا أعداء.

رغم أنَّنا نلجأ إلى صيغ مأخوذة من الموسيقى [حفلة، أوركسترا، تناغم.. الخ] لا نجد هناك فرصة للقانون الدوليِّ بأن يضع نهاية لتنافر الأصوات في الحوار.

لا نضع اتِّفاق الآراء والمشاعر لمختلف الأعراق والثقافات والديانات وغيرها كما نفعل حين نؤلِّف بين تنوُّع الأدوات الموسيقية. هناك شكٌّ وريبة تثيرها الغيرة، وخاصَّة العداوة التي لا تترك مجالاً لا في المفهوم ولا في الوقائع.

إن سرعة التأثير التي يبديها الخاصُّ عديمة الجدوى، فكلُّ وحدة سياسية، إلا إذا أرادت أن تُمحق من قِبل قوَّة عليا، تتشبث بكرامتها، وشرعيَّتها، وتعريف مصالحها الحيوية، حتَّى عندما تدركها بشكل رديء:

ـ على مستوى «الدولة» تتساوى الحريَّة مع الحقِّ في ارتكاب الأخطاء!

[1] «روزنستيل»: مبدأ العالمية ـ باريس، بيدون 1962.
Rosenstiel, Le principe de supranationalité, Paris, Pedone, 1962.

مفهوم العدوِّ السياسي

إذن لا سياسة دون عدو، ولكن ما العدو السياسيُّ؟

هو «الآخر» الذي نقاتله، لا كفرد خاص، ولكن كفرد ينتمي إلى وحدة سياسية! نقول إنَّ العدوَّ السياسيَّ مكوَّن من مجموعة أفراد لجماعة في مواجهة جماعة أخرى من أجل مصالحها مع إمكانية استخدامها في بعض الحالات العنف الجسماني[1].

هاتان الفكرتان الخاصَّتان بهذا التعريف تشيران إلى الجماعة، بل بالأحرى إلى العلاقة بين الجماعات، وإلى العنف المُتَبادل بشكل عام على شكل صراع مسلَّح. فالعداوة إذن ليست علاقة إنسان بإنسان ولا هي علاقة فرد بعينه مع جماعة، ولكنَّها فقط علاقة جماعة بأخرى.

لا يدَّعي هذا التعريف الأصالة والتفرُّد، لأنَّنا نجده من قبل عند «روسو»:

- «إذا لم نشهد من حرب حقيقية أبداً بين الأفراد، فمن ذا الذي يقوم بها إذن، ويمكن أن نسمِّيه عدواً؟ أجيب على سؤالي هذا بأنَّهم الأشخاص العامُّون»!

يعود «روسو» في تعريفه هذا إلى نفس الفكرة في كتابه «العقد الاجتماعي»:

- «ليس «للدولة» من عدو سوى «دول» أخرى لا أفراد، لأنَّنا لا نرى علاقة حقيقية بين الأشياء ذات الطبيعة المختلفة».

تختلف العداوة السياسية والحرب عن تلك التي تحدث بين الأفراد، فالعدو السياسيُّ ليس مزاحماً أو منافساً بالمعنى الذي نستخدمه في علائق الأفراد مع بعضهم، هنا نأسف كثيراً مع «كارل شميث» لعدم وجود كلمتين في أغلب اللغات الحديثة يمكن أن تعني العدوَّ الخاصَّ والعامَّ! إنَّ جوهر العداوة الخاصَّة هي «الكراهية»

[1] كتابات «جان جاك روسو»، كومبريدج 1915، ص301.
The political writings of jean- Jacques Rousseau, Cambridge, 1915, p. 301.

الخاصَّة، ممَّا يفترض معرفة هؤلاء الأعداء الشخصية لبعضهم، وهي حالة لا نجدها في العداوة العامَّة: لا تتعلَّق الكراهية بهذا المفهوم، وقد تكون غائبة تماماً عن هذه الحالة!

عندما كانت «ألمانيا وفرنسا» في حالة عداء سياسي لم يكن هذا يعني أنَّ كلَّ فرنسي يكره كلُّ ألمانيا وبالعكس، حتَّى في ساحات القتال كانت الكراهية الشخصية غائبة.

كذلك لا يكره قطَّاع الطرق أو القراصنة من يقتلون، ومع هذا فهم ليسوا أعداء سياسيين رغم عملهم الإجرامي الجماعيِّ، إذ هناك «نقص» في خصوصية تجمُّعهم للعداوة السياسية: استعلائية الوحدة التي تتضمنها فكرة العامِّ، إنَّ القرصان أو قاطع الطريق يقتل لمصلحته الخاصَّة، بينما يقتل العدو السياسيُّ للحفاظ على وجود الجماعة، والذي هو الحيز المشترك لكلِّ الذين يعيشون فيها، لذا كنَّا قد استبعدنا في تعريفنا فكرة أنَّ العنف الجسمانيَّ لا شرعية له إلا ضمن الشروط التي تحدُّدها السلطة السياسية، لا كما يرتأي أي أحد من الجماعة.

العدو في المعنى السياسيِّ هو مجموعة سياسية تضع الجماعة الثانية في خطر ما، إذن نحن لم نخرج عن علاقة القوَّة، و«الدول» ذات الأيديولوجيات المسالمة كما تطرحها والتي لا تخرج عن هذه القاعدة، لأنَّ كلَّ واحدة منها تتحوَّل إلى عدوة للأخرى بمجرَّد حصولها على قوَّة تستطيع أن تهدِّد بها وجودها. تلك ضرورة حيوية بالنسبة للقوَّة للحفاظ على قوَّتها تلك، وإلَّا ستقع عاجلاً أم آجلاً تحت رحمة عدوِّها وعبوديته: إذ لا نستطيع أن «نتلاعب» بقوانين الحياة!

هناك شيء آخر يجب أن ننوِّه إليه، وهو أنَّ العدوَّ كثيراً ما يصف عدوَّه بالشرِّ والصفات السلبية كي يخفي أهدافه السياسية الحقيقية، هذه الصفات الأخلاقية تظلُّ مع هذا خارجة عن الموقع السياسيِّ للعدوِّ رغم أنَّها قد تحدث نوعاً من البلبلة والتشويش حوله.

لا نعترض على أهميَّة هذه الفكرة بالنسبة لمنهج يضع في حسبانه اقتحام الأخلاق ميدان السياسة، ولكن يجب الإشارة أيضاً إلى نتائج هذا التدخُّل الأخلاقيِّ في الحكم السياسيِّ. في هذه الأيام خاصَّة نركِّز كثيراً على تعريف العدوِّ السياسيِّ الذي ينطوي على استخدام العنف لحماية الجماعة، حتَّى لو استخدم هذا التعريف بصلافة وبذاءة.

يبدو لنا أنَّ هذه البذاءة والصلافة تستتران وراء أغلب الأيديولوجيات التي تدَّعي

بناء مجتمع دون عدو. ذلك لأنَّه من خلال فهم معكوس للأشياء تنتهي بتشويه مفهوم العدو، وإضفاء صفة المجرم عليه.

تلعن الأيديولوجيات التي تطرح المجتمع الخالي من العدوِّ [كالماركسية مثلاً] الحرب وتطالب البشر بأن يضعوها خارج القانون في نفس الوقت الذي تشرعن فيه «الثورة»!

كثيراً ما أشرنا إلى التضليل والمكر الذي يستخدمه هذا الموقف الذي يتضمن خطورة كبيرة بقبول وقناعة الكثيرين من المؤيِّدين له، ولهذه الأيديولوجية: إذ أنَّه طالما كان هدفها نبيلاً وإنسانياً، فعدُّوها بالضرورة سيكون مجرماً، بل تجسيداً للشرِّ نفسه!

هكذا نبرِّر باسم الإنسانية الإبادة اللا إنسانية للعدو، ذلك لأنَّ كلَّ شيء مسموح للتخلُّص من هذا العدوِّ الخارج عن القانون والإنسانية، في هذه الشروط تفقد فكرة السلام كلَّ معنى، لأنَّها سياسياً تعتمد على عقد أو معاهدة بين طرفين يعترفان ببعضهما.

هناك سؤال يلحُّ على الأذهان بشكل دائم، وهو:

ـ كيف تتحوَّل أفعال العدوِّ الطبيعية والحيادية إلى أعمال شريرة مؤذية في الوقت الذي ننظر فيه إلى «جرائم» الثورات ووحشيَّتها على أنَّها أعمال نبيلة مقدَّسة؟![1]

[1] هذه الحالة، مثلها مثل «المانوية» صفة كلِّ الأيديولوجيات التي تنكر العدوَّ من وجهة نظر «غيبية» طالما أنَّ مفهوم الإنسان العالميِّ للرواقية حول هذه النقطة يتطابق تماماً مع المفهوم الماركسيِّ: الحكيم هو الفاضل في أعماله مهما كانت، والأحمق يظلُّ أحمقاً مهما قدَّم من أعمال خيِّرة!
يمكن هنا أن نقدِّم مثالاً حول المسيحية [الكاثوليك والبروتستانتية على السواء] حين تتَّخذ كلام الإنجيل حول محبَّة العدو ناموساً لها، ولكنَّ الحروب الصليبية والأهلية تعطي هذا الكلام تفسيرات مختلفة تماماً!

مظاهر العداوة السياسية

هناك استهانة علينا تجنُّبها منذ البدء، وهي عدم رؤية العدوِّ إلاَّ على شكل عدوٍّ عسكري، وتلك فكرة دارجة حتَّى في أوساط بعض الساسة الذين ينظرون إلى العدوِّ فقط على صورة مجموعة سياسية في حالة حرب، من هنا يأتي تصلُّب الادِّعاء بأنَّه يكفي أن نمنع الحرب لكي نلغي العداوة السياسية ونحوِّل جميع البشر إلى أخوة!

هذا الاستخفاف القائم على مفهوم تشريعي للعداوة هو ما حجب عن أكثر المفكِّرين السياسيين رؤية «أوليَّة» سياسية في علاقة الصديق والعدوِّ، ما أدَّى إلى إساءة فهم طبيعة السياسة والحرب.

ليست العداوة التي تتمثَّل في الحرب سوى الشكل الأكثر ماديَّة ونموذجية لأنَّها تترافق مع احتدام وتفلُّت العنف والموت المباشر!

في الحقيقة قد يكون هناك عدو عنيد للمجموعة بعيداً عن الحرب والقتال، فالتكتيك الثوريُّ يجب أن يقنع هؤلاء الذين يشكُّون بوجود هذه الحالة. هناك مجموعة من «أخصائيي» الماركسية ـ اللينينية لا تعير اهتماماً للمشاكل الحقيقية كمبدأ، بسبب عجز في ذكائها السياسيِّ عامة، هذا المبدأ الثوريُّ ليس جديداً سوى في الشكل، لأنَّنا رأينا تهديد جماعة لجماعة بوسائل أخرى غير الحرب: التجويع، تقديم الرشاوى لحزب بانتظار استلامه السلطة ومن ثمَّ التعامل معه، ضمُّ بلد آخر إليه [كما فعل هتلر مع النمسا]، الحظر الاقتصادي.. الخ.

ـ ما تعني الوسائل المسمَّاة «سلمية» كالتطويق الدبلوماسيِّ، وفرض العقوبات مثلاً إن لم تكن إجراءات عدائية تهدِّد وجود الآخر؟

باختصار، هناك أشكال متعددة للعدوان.

إلى جانب العمل العسكري هناك الوسائل النفسية للدعاية التي تعمل على هدم وتخريب «الدولة» المعادية، وقلب نظام الحكم فيها، وهناك الحرب الاقتصادية والتكنولوجية، وتهديد السلاح البيولوجي.. إذن فمصادر العداوة متنوعة كثيراً[1].

قد يأخذ العدوُّ صورة عدوٍّ حقيقي مادي تتمثَّل في الحرب، وهو العدوُّ الذي تفترضه الدبلوماسية، أو العدوُّ المطلق للأيديولوجية، فالعدوُّ ليس إذن هو من نحاربه حصرياً في ساحة الحرب الساخنة، ولذا يجب أن نستخلص بعض النتائج للتوضيح:

نفهم بسهولة أنَّه في هذه الشروط يترتَّب على رجل السياسة أن يقوم «بتحديد» العدوِّ لا الجندي. ولكن هذا لا يعني منع العسكريين من تسلُّم السلطة. إنهم يستطيعون ذلك شريطة أن يمتثلوا لنفس الشروط التي يخضع لها جميع المواطنين، ذلك لأنَّه يشمل عليهم استغلال مناصبهم التي يشغلونها للحصول على هذه السلطة. هذا يعني أنَّ النشاط السياسيَّ في هذه الحالة لا يخلو من مخالفات وتناقضات رغم كلِّ المؤسَّسات التي تحيط به، فهناك على الدوام وسائل غير شرعية للاستيلاء على السلطة! إنَّ غريزة القوَّة لا ترهق نفسها كثيراً باحترام القواعد، خاصَّة وأنَّ هؤلاء العسكريين يمكن أن يستخدموا المكيدة والحيلة في تبرير أساليبهم.

دون الدخول في تفاصيل العلاقات بين السياسة والعسكريين، يجب الإشارة هنا إلى أنه بسبب قوَّة الأشياء يخضع القادة العسكريون سياسياً إلى القادة الساسة الذين يمتلكون السيادة والقرار في نهاية الأمر، ذلك هو شرط «حقّ الدولة» أن يكون الزعيم السياسيُّ رئيساً للجيش بآن واحد.

إذن العداوة ليست قتالية بشكل حتمي، يقول «شميث»:

- «الحرب هي نتيجة للعداوة، والعداوة تعني رفض وجود الآخر، فالحرب ليست سوى التعبير الأكثر تطرفاً للعداوة». هذا يعني أنَّه لا وجود للعدوِّ لأنَّ هناك حرب، ولكن هناك حرب لوجود العداوة.

مهما كانت الأبحاث حول أسباب الحرب [اقتصادية، ديموغرافية، اجتماعية أو غيرها] لا شيء يمنع اندلاعها عندما تريدها جماعة ما!

---

[1] في «محاولة حول الدفاع» باريس 1962، ص [69 ـ 70] يعتقد «سالانتان» أنَّه من الممكن ذات يوم أن تتمكَّن الأقمار الصناعية لبلد ما من التحكُّم بالفضاء لفرض شروطه دون حرب على بلدان أخرى.
وفي الاتِّجاه نفسه، قد يتمكَّن العلم التقنيُّ لدولة من القضاء على مقاومة عدوِّها من خلال علم التغييرات الجوية!

فقط تحتاج مثلها مثل كلِّ عمل سياسي إلى مبادرة الإرادة.

إنَّ صراعاً حتَّى لو كان بلا معنى قد يتحوَّل إلى حرب إذا ما قرَّر أحد الأعداء ذلك، بينما توجد صراعات أخرى أكثر أهميَّة وخطورة تجد حلولها الدبلوماسية إذا رغب الطرفان بذلك. ولكن عندما تُعلن الحرب، يصبح من المستحيل إلغاء قرارها الأصليِّ. من هنا يأتي دور الإرادة لدى طرفي النزاع في تصعيد أو تخفيف حدَّة القتال، لأنَّهما وحدهما القادران على تقدير الموقف. كلٌّ واحد منهما يقيم حساباته تبعاً لقوَّته وقوَّة الخصم في الاستمرار أو وقف الحرب. لا يوجد طرف «ثالث» يمكنه الدخول في الدائرة الوجودية. إنَّ معايير الحقِّ ومقاييس الشرعية تصبح عاجزة مثلها مثل الأخلاق والأحكام الحيادية [هذا في حالة وجود حكم موضوعي منصف وحيادي بحق]. فالأمر لم يعد في هذه الحالة يتعلَّق بالعلم أو الأخلاق عندما تشعر جماعة ما بتهديد وجودها.

نجد هنا شيئاً آخر نضيفه حين لا نلائم بين الصداقة الحقيقية، وبين الجمال والخير مع العداوة والقبح والفظاعة والشرِّ، يجب أن نفهم ثنائية الصديق، العدو بذاتها، أي عبر جوهر السياسة، لا غيرها.

ثانياً، تعطي العداوة معنى سياسياً لمجموعة الشعب، الوطن، ذلك أنَّ وجود سياسي يعني الاستقلال. لقد طرح «شميث» هذه النقطة بوضوح:

- «بمرور وقت طويل على شعب يعيش كوحدة سياسية، لا بدَّ أنَّه بدأ يفرِّق بين العدوِّ والصديق، وهنا يكمن جوهر وجوده السياسيِّ.

إذا لم يكن قادراً أو أنَّه لا يريد أن يقوم بهذا التفريق يتوقَّف عن كونه مجتمعاً سياسياً، وإذا خضع لتعليمات طرف ثالث أيَّاً كان اسمه يحدِّد له فيها عدوَّه أو صديقه فهو ليس شعباً حرَّاً، بل هو تابع أو مُدمج في نظام سياسي آخر[1]»..

إنَّ إمكانية التفريق بين العدوِّ والصديق تتلازم مع وجود جماعة تمثل قوَّة سياسية لا يمكن الحصول عليها إلاَّ ضمن استقلالية خارج هذا التفريق.

قد لا يعتبر البعض مواطناً لدولة معادية عدوَّاً، كحالة من يصرِّح أنَّه لا عدو له على الإطلاق. هذه المواقف لا تعني شيئاً طالما أنَّ الفرد كشخص لا أعداء سياسيون له.

لنفس السبب لن يتمكَّن شعب يعلن رسمياً على الملأ صداقته لجميع شعوب الأرض بلا استثناء من خلاصه من الشروط السياسية التي تحيط به، ولا أن يتجاوز العداوة مع

---

[1] «كارل شميث»: مصطلح السياسة.

بعض الشعوب الأخرى، ذلك «لأنَّ الشعب الذي «يتردَّد» أمام وجوده كوحدة سياسية سيواجه سريعاً شعباً آخر لا يتردَّد مثله في اتِّخاذ قرار يخدم هدفه[1]». هذا إذا لم يتعرَّض قبل ذلك للتمزق الداخليِّ، طالما أصبح ضحية عداوات فاعلة في عالم ينقسم على نفسه من خلال مواطنيه بالذات.

أساس الوحدة السياسية لجماعة هو في قضائها على العدوّ الداخليِّ، والمواجهة اليقظة مع العدو الخارجيِّ بنفس الوقت. لا شكَّ أنَّ هذه الجماعة تستند أيضاً على خصوصيَّتها اللغوية والمعرفية وغيرها، فوجود «الدول» المتعدِّدة القوميَّات يعني أنَّ هذا المعيار ليس دقيقاً. كما أنَّ الإرادة العامَّة تساهم بدورها في ترسيخ وتوطيد أركان الوحدة السياسية، ولكن شريطة التخلُّص من العدوِّ الداخلي.

رغم أهميَّة هذه العناصر، إلا أنَّ أهمَّها هو «العدوُّ». تلك حقيقة أثبتتها التجربة التي «تزعج» محبي البشر، ذوي النزعة الإنسانية، عديمي الفائدة، كما يقول «برودون»!

يكفي أن نعيد قراءة «روبيسبيير» ولينين «لنعرف أنَّ أكثرية المفاهيم السياسية لا يمكن فهمها إلاَّ إذا قوبلت مع مفهوم العداوة، إذ لو شطبناه ستتحول جميع المفاهيم الأخرى إلى كلمات تجريدية ليس إلَّا».

ثالثاً يجب أن نفهم العدوَّ في معناه الداخليِّ والخارجيِّ بنفس الوقت.

من الطبيعيِّ أن يذهب تفكيرنا إلى العدوِّ الخارجيِّ ما أن نسمع كلمة «عداوة»

ذلك لأنَّ النظام السياسيَّ الذي تعودناه منذ قرون هو نظام «الدولة» التي تستند بدورها على نفي العدوِّ الداخليِّ.

كذلك ظلَّت الأفكار السياسية المعاصرة متأثرة بفكرة «روسو» حول الإرادة العامَّة ونتائجها: تعارض العداوة الداخلية مع الحالة المدنية[2].

نعلم أن «روسو» ينكر وجود عداوة سياسية في «الحالة الطبيعية» للبشر حيث أنَّه في الوضع الذي يجد فيه الإنسان نفسه مجدداً بكلِّ حريَّته وحقوقه في حالة اغتراب ضمن المجتمع المدنيِّ، فهو لن يواجه عداوة سياسية داخلية ضمن «الدولة» يبدي فيها عداوة لكلِّ مظاهر الإرادة العامَّة والتشكيلات الخاصَّة ضمن المجتمع المدنيِّ، لأنَّ

---

[1] نفس المصدر.

[2] دولة الحرب. الكتابات السياسية «لجان جاك روسو».

هذه التشكيلات قد تسبب الخلاف والنزاع الداخليَّ، ومن ثمَّ «تمزِّق» العقد الاجتماعيَّ، وتهدم حريَّة المواطنين[1].

إنَّ مفهوم «روسو» هذا مجرَّد نية صافية لا قيمة ظواهراتية له لأنَّه حتَّى المجتمعات المدنية التي كانت تتمتَّع بفضائل خاصَّة، أي تلك التي لم تتجاوز أبعادها حدود مدنية لم تخل من العدوِّ الداخلي.

إنَّ تاريخ المدن اليونانية والإيطالية منذ عصر الأنوار لم يكن سوى تتابع للانقسامات والتمرُّد والحروب الأهلية.

كلُّ هذه الأمثلة تثبت أنَّ العدوَّ الداخليَّ يمكن أن يهدِّد الوجود السياسيَّ للمجموعة بنفس الطريقة التي يقوم بها العدوُّ الخارجيُّ. لهذا فقد عرَّفنا العداوة السياسية بين جماعات يمكن أن تشكِّل بدورها تجمُّعات أو أحزاب ضمن وحدات سياسية حكومية. لقد وجدت وحدات سياسية، كالمجموعات الإقطاعية في العصور الوسطى التي تعاملت مع مبدأ العداوة الداخلية على شكل حروب خاصة تسيء إلى الوحدة السياسية. كان يجب انتظار اليوم الذي يصبح فيه «الإقطاعيُّ» قويَّاً بما يكفي ليقضي على هذا النوع من العداوات فترى «الدولة» الحديثة النور.

سيكون خطأً جسيماً الاعتقاد بأنَّ مبدأ العدوِّ الداخليِّ ليس سوى «بُقْيا» في طريقها إلى الزوال.

أولاً «الدولة» هي نظام تاريخي يمكن أن يختفي وأن يترك مكانه لطريقة أخرى في إدراك العلاقة الداخلية للمجموعة السياسية. ثمَّ أنَّ فكرة صراع الطبقات الماركسية أعطت مجدَّداً حداثة لعداوة داخلية، باستبدال العداء التقليديِّ «للدول» بعداوة هي في شكل ما عالمية وداخلية في آن واحد في كلِّ «دولة»!

نصيب إذن إذا ردَّدنا مع «شميث» بأنَّ الماركسية صبغت الليبرالية الكلاسيكية بصبغة العداوة على الرغم من الصيغة الفكرية التي بثَّها «هيغل» و«كونت» [والتي تتَّصف بتطوُّر ثلاثي: تجمُّع طبيعي، مجتمع مدني، دولة تتمثَّل في المرحلة اللَّاهوتية ـ المرحلة الميتافيزيقية ـ المرحلة الوضعية].

لقد وجد «ماركس» «الثنائية المناضلة» بفضل التعارض الذي لا يمكن حلُّه بين البرجوازية والبروليتاريا، إنَّ المبدأ الثوريَّ لمجتمعنا الحديث بصورة عامَّة يتطلَّب الكفاح

[1] «كارل شميث» المصطلح السياسي.

ضدَّ العدوِّ الخارجيِّ والداخليِّ، خاصَّة وأنَّ الأيديولوجية تحاول الربط بينهما، قبل «ماركس ولينين» بوقت طويل كان هذا الموقف واضحاً لدى الكثيرين من منظري السياسة والثورات، يقول «بروبيسبيير»:

«كي نقوم بحرب مفيدة ضدَّ عدو الخارج، هناك شرط عام لا يمكن الاستغناء عنه، وهو إعلان الحرب على العدو الداخليِّ، أي على الظلم والأريستوقراطية، والغدر، والخيانة، والاستبداد، خاصة إذا كان الاستبداد هذا قائماً كنظام، إذن فأنتم تقومون بحرب ذات فائدة كبرى[1]».

ثم هناك خطر الحرب الأهلية الذي يلوح في الأفق على الدوام. إنَّ «الدولة» رغم عدم اعترافها بالعدوِّ الداخليِّ لا يمكن أن تنجح بإبعاد خطر هذه الحرب تماماً حتى لو تجسدت في شكل نظام ديكتاتوري، أو على شاكلة «دولة» ذات حزب واحد، لأنَّ العدوَّ يعمل داخل هذا الحزب نفسه، تلك إحدى الظواهر التقليدية لعصرنا، إذ أنَّه ما أن يخلط الحزب الواحد سياسته مع سياسة الشعب فإنَّ الوطن أو «الدولة» تدخل في حرب أهلية تبعاً للظروف التي تحملها الأحداث.

باختصار، تظلُّ العداوة كامنة سواء في العلاقات الخارجية أو الداخلية للوحدات السياسية بانتظار الوقت المناسب كي تعبِّر عن نفسها بالطريقة التي تراها الأطراف المتنافسة مناسبة لها.

[1] ملاحظات حول الوسائل المستخدمة لحرب ذات فائدة، أعمال «روبيسبير» الكاملة، ص 173.

العنف

للعداوة نتائجها التي تعطي السياسة وجهاً خاصًّاً كالعنف والخوف. يمكن أن نطرح المسألة بطرق عدَّة، ولكنَّها ستفقد أهميَّتها السياسية إذا تجاهلنا علاقة العنف والخوف مع فكرة العداوة. يمكن أيضاً أن ننظر إلى العنف من زاوية السلام الدائم، ومع هذا فإنَّ فكرة السلام تظلُّ دون معنى إلا باستنادها على العداوة، إذ يترتَّب على السلام العالميِّ أن يتمكَّن من القضاء نهائيًّاً على العداوة كي يفقد العنف معناه.

هناك أيضاً عدَّة طرق لفهم الديموقراطية مثلاً. ولكنَّنا لن نفهم لماذا ننظر إليها كنظام سياسي إذا لم نتذكَّر العداوة، فالديموقراطية نفسها تُطرح في مواجهة أنظمة أخرى! لقد بيَّن «فيريرو» بوضوح أنَّها إحدى مبادئ الشرعية الممكنة، ولهذا فهي تحاول طبيعياً استبعاد ومحو كلِّ الأشكال الأخرى لهذه الشرعية. من هنا تبدو كمسبِّب للعداوة السياسية، وفي الحالات المتطرفة قد تكون مصدراً لنزاع مسلَّح!

من جهة أخرى لا يشترك مفهوم الديموقراطية في معناه مع المفاهيم الأخرى، لأنَّ إرادة الشعب قد تُفسَّر بعدَّة وجوه حسبما نشدِّد على الحريَّة أو المساواة مثلاً، في هذه الحالة تظهر العداوة بين مختلف الديموقراطيات كما في الماضي، إذ تقود الملكيات إلى الاقتتال مع بعضها، باختصار، تساعدنا العداوة في مواجهتها مع مبادئ الشرعية على فهم السبب الذي يدعونا أن نسمِّي الديموقراطية نظاماً سياسياً.

لنبدأ بتفحُّص النتائج المباشرة لديمومة العدوِّ واستمراره: أولاً العنف! سوف لا ندخل في نقاش قديم للفلاسفة حول أولويَّة السلطة السياسية باستخدام العنف لفرض سيطرتها، أم هي حكمة المؤسِّسين الأوائل!

هذا النوع من الاعتبارات لا أهمية له من الناحية الظواهريَّة. كذلك لا فائدة من التساؤل ما إذا كان التاريخ كما هو الآن قائماً على العنف أم لا، ذلك لأنَّ التاريخ ليس نشاطاً بذاته، فالعنف موجود فيه لكونه مسرحاً للنشاطات البشرية، أي أنَّ الإنسان هو من يصنع العنف الذي يمثِّل طاقة وحافزاً بشرياً. لا يوجد تاريخ إلا لأنَّ الإنسان قادر على الاحتفاظ بذكرى النشاطات، وتنافر الجماعات القديمة.

إذن فمسؤولية العنف ترجع إلى تناحر أنشطة هذه الجماعات الاقتصادية والدينية وغيرها، وإلى الثنائية التي تحدِّد هذه الأنشطة.

لا يمكن عزل العنف عن الاقتصاد مثلاً لوجود إحدى «أوليَّات» جوهره في العلاقة بين السيِّد والعبد! كذلك فالعنف ماثل في السياسة بسبب علاقة [الصديق والعدوِّ]، بصيغة أخرى نقول إنَّه طالما هناك نشاط سياسي، سيظلّ هذا النشاط مشروطاً بوجود الأعداء، حيث يمكن للعداوة أن تشتدَّ وتتفاقم كي تأخذ شكل العنف.

هو ذا المصير المحتوم الذي يكرِّس العنف في العالم، فمن العبث إذن أن نأمل بنهاية له، كما أنَّنا لا نأمل بتلاشي جرائم الغيرة والعواطف بين البشر.

العنف بطبيعته متشنِّج، عصبي، مشوَّه، وغير منظَّم، من الطبيعي إذن أن يكون عصيّاً على التحليل. فقد يحدث أن «نعقِّد» المهمَّة أكثر باستخدامنا معنى غامضاً لتعريف مختلف الأفكار حول القوَّة والسيطرة والعنف، وخاصَّة حين نعزو إلى الظواهريَّة تبرير نوع من أنواع العنف مختلف عن الأيديولوجية السياسية التي نطرحها.

لنحاول أولاً «حصر» فكرة العنف باعتمادنا على التفريق الذي قمنا به حول القوَّة والقدرة.

تبدو القوَّة كتطوُّر طبيعي للنشاط، يمكن لنا التحكُّم بها وحسابها، وزيادتها، أمَّا القدرة فهي تتضاعف وتنتشر!

إذا شئنا يمكن أن نواجه بين [فيزيائية القوَّة مع ميتافيزيقية القدرة]. وعلى ضوء هذا التمييز يمكن أن نعطي تعريفاً واضحاً للعنف:

ـ هو ليس كما نعتقد عامَّة استخدام مفرط للقوَّة، ولكنَّه استخدام مفرط للقدرة[1].

---

[1] هذا التمييز بين القوَّة والعنف مختلف تماماً عن التمييز الذي قام «سوريل» في كتابه «تأمُّلات حول العنف، باريس 1946» الذي يقول فيه:

ـ «تعتمد القوَّة في موضوعها على فرض منظمة لبعض النظم الاجتماعية التي تحكمها أقليَّة ما، بينما يحاول العنف أن يهدم هذا النظام! لطالما استخدمت البرجوازية القوَّة منذ بداية الأزمنة الحديثة، بينما تقف البروليتاريا اليوم في مواجهتها ومواجهة الدولة عن طريق العنف».

هذا التفريق لا قيمة له على مستوى الظواهرية، ولا يمكن فهمه إلاَّ في سياق نظرية «سوريل» حول «اليوتوبيا» وأسطورة الإضراب العام، فهي إذن نظرية أيديولوجية، كما اعترف بنفسه:

ـ «يعتقد المعتدلون أنَّ العنف يعيق التقدُّم الاقتصاديَّ، وقد يصبح خطراً على الأخلاق حين يتجاوز حدّاً ما، هذا التجاوز لا يمكن ربطه بنظريتنا هنا، لأنَّني أنظر إلى العنف من خلال نتائجه الأيديولوجية»! ويذكِّر فيما بعد البرجوازية بإحدى تصريحاته بشعورهم الطبقيِّ باستخدام العنف.

==

العنف قدرة مندفعة إلى أبعد الحدود. بينما القوَّة التي تحتويها القدرة أيضاً يمكن تنظيمها وتهذيبها من خلال الأشكال، أي أنَّها تمارس عامَّة بمعايير واتِّفاقيات تشريعية.

العنف على العكس من ذلك انفعالي، عاطفي بطبيعته يضمُّ في هيجانه الرعب المهول والمجازر والذبح والتعذيب في كلِّ صور الفوضى: إنَّ القوَّة العسكرية المنظَّمة هي الصورة النموذجية للقوَّة، بينما الجماهير الصاخبة تعكس صورة العنف!

لا تمنع مظاهر القوَّة تدفُّق العنف فحسب، بل يمكن أن يكون هناك تناقض بينهما، لأنَّ استخدام العنف يهدف إلى إلغاء علاقة قائمة لتوازن القوى، منه العنف «الثوريُّ» على سبيل المثال[1].

في جميع الأحوال ليس هناك سوى القوَّة التي تستطيع أن تكبح جماح العنف وأن تحدِّده، ولكن كنتيجة أكيدة، خاصَّة إذا كانت الأفكار والتقاليد ومزاج العصر مؤاتية له. في هذه الرؤيا يصبح التناقض التقليديُّ بين القوَّة والحق زائفاً ومفتعلاً! وحده العنف الذي يفرض نفسه على الحقِّ وسيادة القانون.

- أليس صحيحاً أنَّ الحقَّ مُجْبِر ومُكْرِه بذاته، وهو يحتاج إلى قوَّة خارجية لفرض احترامه، بينما العنف يعمل على تغيير الأوضاع عبر طرق أخرى غير شرعية، أو سلمية كما نقول عادة؟

هكذا، على عكس العنف الذي هو عامل بتر للعلاقات عبر التعصُّب والتشبُّث بالرأي تلعب القوَّة دورها في التوازن والاستقرار.

في أساسه يقوم العنف على عدم الصبر والغضب، إمَّا لأنَّه كقوَّة جديدة لا يتمكن من فرض نفسه داخل «الدولة» عن طريق اللُّعبة الطبيعية للمؤسَّسات، وإمَّا لأنَّ مشاريعه تصطدم بمقاومات على الخارطة العالمية، في الحالة الأولى، يحاول الانتصار عن طريق الانقلاب أو التمرُّد أو الثورة، في الحالة الثانية عن طريق الحرب!

يلاحظ أيضاً «كوريللي» في كتاب «التعدُّدية الدراماتيكية عند جورج سوريل»، باريس 1962 أنَّ القوَّة تحاول أن تصبح عاملاً سياسياً للقمع، وأنَّ العنف يحاول بدوره أن يكون عاملاً من أجل تحرير. هذه الرؤيا في النظر إلى الدولة المستبدَّة و«البروليتاريا» التي تعمل على تحرير البشر لا معنى لها إلاَّ ضمن سياقها الأيديولوجيِّ والمثاليِّ لثورة دائمة لا عمل لها سوى تحطيم إرادة «الدولة» أو القانون، بما فيها «الدولة العالمية» التي تدعو إليها!

[1] «تروتسكي»: الإرهاب والشيوعية، باريس 1962، ص35.
Trotsky, Terrorisme et communism, paris, 1962, p. 35.

نسمّي العنف إذن انفجار القدرة التي تهاجم مباشرة الشخص أو ممتلكات الآخرين [الفردية والجماعية] للسيطرة عليها عن طريق الموت والدمار والعبودية، فهو ملازم لوجود العدوّ، وبالنتيجة تصبح النظريات التي ترى في عصر الصناعة والاقتصاد خلفاً سلمياً لعصر «العسكرة» دون أساس.

لا لأنّ العدوّ السياسيّ لا يقتصر على العدوّ العسكري فحسب، بل لأنّ السياسة تتغلغل على شكل عداوة في الاقتصاد والعلم والأخلاق والتكنولوجيا، كما في الجيش أيضاً، ربما سيظلُّ العنف جاثماً على صدر البشرية طالما وجد الإنسان على هذه الأرض، فهو كان في كلِّ زمان ولكن بدرجات متفاوتة حسب الأيديولوجية التي تهيئ له الأرضية المناسبة.

هنا لا مجال للنقاش أنّ الاشتراكية الثورية التي قدَّمت [بلانكس، ماركس، سوريل، لينين] كانت قبل الفاشية الداعية للعنف في العصر الحديث، من السذاجة الاعتقاد أنّ تقدُّم الحضارة يمكن أن يستبدل عصر العنف بعهد جديد للهدوء والسلم، بل ما نراه هو العكس، إذن يضع العلم في متناول الإنسان الوسائل الجديدة التي يستخدمها ليس في الحرب وحدها، بل في ممارسة كلِّ أشكال العنف، الثورية والنفسية وغيرها.

لا بدَّ من الإشارة هنا أنّ العنف «يتأقلم» مع الشروط الجديدة على الدوام، ولذا فنحن لا نستطيع التكلُّم عن شعب «هادئ»، لأنّه قد يوجد في مرحلة من تاريخ الحضارة لجماعة أن تحدِّد استخدام العنف!

بغض النظر عن الإعدامات التي تُنَفذ بحقِّ المحكومين بالموت بحكم قضائي، هناك أربعة أنواع للعنف السياسيِّ:

1 ـ يبدو في العنف المؤسَّساتيِّ على شكل نظام قمعي كالطغيان والاستبداد والديكتاتورية في المعنى المعاصر. فهو إذن منهج تقليدي للحكم من أجل الحفاظ على السلطة ضدَّ المعارضة العامَّة، أو لتوطيد هذه السلطة وترسيخها لصالح طبقة اجتماعية في مواجهة الطبقات الأخرى، أو لتلبية رغبة الإرادة الشعبية، على الأقلِّ في البداية:

في قراءة للتاريخ اليونانيِّ مثلاً نجد أنّ أعداء السلطة المستبدَّة هم المثقفون، بينما الشعب يظلُّ على الحياد. وكذا الحال في زمننا الحديث الذي نعيش فيه الآن!

2 ـ يأخذ العنف شكل الحرب، بكلِّ ما تحمله من فظائع وشرور وبربرية، نتكلم هنا عن عنف يرتبط بتعدُّدية التنظيمات الحكومية التي تدافع كلُّ واحدة منها

عن حقّها الشرعيّ بالوجود ضدّ عقلية الغزوّ والإمبريالية، وتحاول بكلّ ما تستطيع من قوّة أن تنتصر، أو تحافظ على استقلالها! قد يتلاشى العنف في هذه الحالة بتطوُّره إلى حدّه الأقصى من خلال حركة داخلية إلى قوّة بذاتها.

نرى أيضاً أنّه هناك قلّة من الحروب لا تمارس العنف على أشدّه كنتيجة لهذه الحرب، بارتكاب الفظائع والوحشية التي لا فائدة منها، والتي هي خارجة عن ضرورات القتال والمعارك تتمثّل في [الرغبة بالقتل من أجل القتل]، من المؤكّد أنّه خلال الحرب الأخيرة مثلاً، حتّى من جانب «الحلفاء» كان هناك حوادث عنف ومجازر لا تخدم استراتيجية الحرب.

بلا شكّ أنّه من الصعب تجنُّب هذه الحوادث المجانية، والمنفردة للعنف ذلك لأنّ العنف هذا يتصاعد إبّان الحروب بشكل طبيعي!

3 ـ يتمثّل العنف في النوع الثالث له في الانقلابات، والمؤامرات، والهياج الشعبيّ والتمرُّد والعصيان والإضرابات، وهي حالة لا تكاد توجد مرحلة في تاريخ البشرية تخلو منها.

تلك هي أشكال العنف الأكثر عفوية، ولكنّها أيضاً الأشدُّ هيجاناً واضطراباً، وهي التي تنطبق أكثر على الصورة التي نتخيّلها بشكل عام للعنف، والتي تشكّل فجأة خاصيّة الحياة للجماعة لأسباب عدّة: سياسية [ضعف السلطة، إرادة الشعب في الاستقلال، تمرُّد طبقة اجتماعية تشعر أنّها مهدّدة]، وأسباب اقتصادية [جوع، عدم مساواة صارخة بين فئات الشعب، مستوى متدن جدّاً للحياة الاجتماعية، بطالة.. الخ]، وأسباب دينية [تعصُّب في القناعات، خلافات عقائدية، عقلية صليبية... الخ]، وهناك أيضاً روح المغامرة، والحماسة الرومنتيكية، أو الرغبة بالتغيير بكلّ بساطة!

4 ـ يعتمد العنف في هذه الحالة كأساس له على النظريات التي تتضمّنه باسم مختلف فلسفات التاريخ، والتي تتّصف أغلبها بالتعصُّب والطائفية البغيضة!

عادة تتّخذ هذه النظريات موقفاً عدائياً من الحرب التقليدية، ومن «الدولة» التي تمسك بالعنف الشرعيّ، وتتّهمها بأنّها أداة قمع [ماركس، سوريل، لينين، وأغلب الموجات الفكرية للاشتراكية].

ولكنّ هذا استثمار، وتوظيف الحق الشرعيّ للعنف الجماعيّ [طبقة اجتماعية، عرق، وطن،.. الخ]، هنا نجد تناقضاً صارخاً في المعاني الحالية المرتبطة بالأهميّة التي يولونها للغايات النهائية على شكل «يوتوبيا»، وبنوعية الهيمنة المعاصرة للأخلاق التي

توزِّع الذنب على الجماعات، لهذا السبب تهتمُّ هذه النظريات بتبرير العنف، لا كما هو، ولكن حين يكون في مصلحة مؤيِّديهما فقط، وهذه حالة النظريات الثوريَّة التي تلغي ما عداها.

بلا شكٍّ أنَّ هذه ظاهرة تاريخية بحتة خاصَّة بعصرنا، في المعنى الذي أصبح فيه الفكر المعاصر ثورياً، كما كان إقطاعياً من قبل، وسيصبح شيئاً آخر في مستقبل غير محدَّد، بينما تظلُّ ظاهرة الحرب أو الهياج الشعبيِّ أكثر عمومية وشمولية ممَّا هي عليه الآن.

العنف والتبرير

الاعتراف بالصفات التي لا يمكن نكرانها، والتي تتَّصف بهما العداوة والعنف لا يعني تبريرهما. حول هذه النقطة نستحضر مقولة «كامي»:

- «العنف، لا يمكن تجاوزه أو تبريره[1]».

مع ذلك نجد أنَّ أكثرية التحاليل المعاصرة المكرسة لهذه الفكرة لا غاية لها سوى تبرير أو تبرئة الفلسفات التي تبرِّرها: هي تدين إذن نوعاً من العنف، وهو الذي يمارسه أعداؤها الأيديولوجيون، ولكنَّها تجد فيه «الحلَّ الشافي» حين يقوم به مناصروها!

ومع أنَّ هذه الظاهرة التبريرية حديثة فإنَّنا نجد أنَّ «توكسيديد» و«ميكافيللي» مثلاً يقبلان مبدأها في حالة الطوارئ أو الضرورة السياسية المباشرة، ولكنَّ «ميكافيللي» كان أكثر فهماً حول هذه الفكرة حين يحدِّد:

- «ليس العنف الذي يُصلِح من يجب إدانته، ولكنَّه العنف الذي يهدم ويخرِّب[2]».

إنَّه بهذه المقولة يترك الباب مفتوحاً لتفسير العنف الذي يبني والآخر الذي يهدم ويخرِّب!

بصورة عامَّة يظلُّ العنف برأيه وسيلة يمكن استخدامها في حالات حدَّدها.

ولكن مع ظهور المبدأ الثوريِّ الحديث أخذت المسألة مظهراً آخر إذ أصبح العنف نظرية تبشِّر بمنهج للدولة، في الوقت الذي تدثرت المصالح والعواطف السياسية في الشرف الأخلاقيِّ حيث تحول الضحية إلى كائن عليه أن يتحمَّل العار والخزيَّ الذي يستحقّه: صدفة الولادة، الانتماء العرقيُّ، أو الوطنيُّ، أو الاجتماعيُّ التي تدين سلفاً بعض الفئات من البشر، هي الخطيئة الأولى التي ظهرت مجدَّداً باسم العدالة، والتي تجثم على صدور بعض الآخرين دون غيرهم!

---

[1] «ألبير كامي»: حداثة ـ باريس 1950، ص184.

I. A. Camus, Actuelles, I, Paris, 1950, p. 184.

[2] «ميكافيللي»: خطاب حول الكتاب الأول.

Machiavel, Discourssur la premiére decade.

كان «روبيسبيير» أول من أعلن بوضوح مبادئ هذا التبرير الجديد للعنف:

ـ «يترتَّب على الحكومة الثوريَّة حماية المواطنين الشرفاء، أمَّا أعداء الشعب فليس لهم سوى الموت[1]».

كما استمدَّ «ماركس وأنجلز» من هذه الفكرة التبريرية للعنف روحها لكي يطبِّقاها على الأعداء الطبقيين، إنَّ دراسة «أنجلز» حول دور العنف في التاريخ مخيِّبة للآمال من وجهة نظر فلسفة التاريخ[2]، ولكنَّ «لينين» وحده الذي أحاط هذه المسألة بالدراسة النظرية السليمة، واستخلاص نتائجها المنطقية في كتابيه: [ما العمل، والمرض الطفوليُّ للشيوعية].

إنَّ تبرير العنف الذي يعني اتِّخاذ موقف في النزاع السياسيِّ مع جهة ضدَّ أخرى، أي خلق العدوِّ بشكل آلي، واستخدام الأخلاق من أجل غايات خاصَّة حتَّى لو كانت غايات نبيلة، لا يعني أنَّنا نملك الحقَّ أخلاقياً، هذا هو التناقض الذي وقع به «سان غوست»:

ـ «يقوم مبدأ الجمهورية على الفضيلة، أو العنف»، ويقول أيضاً:

ـ «يجب أن نوجد ديكتاتوريَّاً في كلِّ ثورة لإنقاذ «الدولة» بالقوَّة، أو إيجاد مراقبة دائمة لإنقاذها بالفضيلة[3]».

هذا الخيار يطرح لنا العنف والعداوة كفكرتين إيجابيتين كالفضيلة والصداقة، ويمكن تبريرهما سياسياً، ولكنَّ العنف والعداوة من جهة، والفضيلة والصداقة من جهة أخرى لا يبرِّران بعضهما البعض لأنَّهما على طرفي نقيض. هذا ما تؤكِّد عليه بعض نصوص «سان غوست» التي يشرح فيها العلاقات الدولية القائمة على العنف:

ـ «الوضع الاجتماعيُّ هو علاقة البشر مع بعضهم، أمَّا الوضع السياسيُّ فهو العلاقة بين الشعوب[4]» ويقول في موضع آخر:

ـ «لا علاقة أبداً بين الأمم، وحدها المصالح التي تربطها، والقوَّة هي التي تفرض الحقَّ بينها[5]».

---

(1) «روبيسبيير»: حول مبادئ الحكومة الثورية، الأعمال المختارة.
Robespierre, Sur les Principes du gouvernementrévolutionnaire, Texteschoisis.

(2) «أنجلز» ضدَّ دوهرنغ ـ الفصل الثاني ـ Engels, Anti- Duhring, 2e partie, chap. II.

(3) «سان غوست»: المؤسسات الجمهورية، الأعمال الكاملة، باريس 1946.
Saint- just, «Institutions républicames», dansceuvres de Saińt-just. Paris, 1946.

(4) نفس المصدر.

(5) نفس المصدر.

هـذه الطريقـة بطـرح المسألة تتعـارض مباشـرة مـع رؤيـة «روبيـسبيير»، وفيمـا بعـد ستتعارض مع الماركسية، في الواقع لقد برّر «روبيسبيير» العنف عبر الأخلاق لأنّه:

ـ «ما هو غير أخلاقي يصبح في نظام الثورة الفرنسية غير سياسي، وما هـو مفسد يصبح ضدّ الثورة[1]».

يكتب في نفس المصدر:

ـ «من لا يكره الجريمة لا يمكن أن يحبَّ الفضيلة»!

ولكن «سان غوست» يطالب بإحدى الفكرتين: إمّا العنف وإمّا الأخلاق، لأنّنا لا نستطيع أن نوفّق بينهما بنفس الوقت، ولا أن تبرّر الواحدة الأخرى. إنّ التناقض بين العنف والفضيلة لا يمكن حلّه، ومن هنا كان «سان غوست» أكثر وفاءً من «روبيسبيير» «لروسو»، على الأقلّ في رسالته التي يخاطب فيها «ميرابو»، ويطرح فيها المعضلة الرئيسية لكلّ الفكر السياسي.

يبدو أنّ «سان غوست» أشار إلى التشوّش الذي أصاب الجواهر، والذي أصبح أساساً لتبرير العنف من خلال الأخلاق!

قد لا يكون هناك من مخرج لتحديد العنف سوى باللّجوء إلى الأخلاق والمؤسّسات بالمعنى الذي تتحوّل فيه «القلوب البشرية من الطبيعة نحو العنف، ومن العنف إلى الأخلاق» على حدّ تعبيره!

ولكنّ الاعتراف بعدم قدرتنا سوى على «تحديد العنف» يعني عجزنا الأخلاقيَّ تماماً، فالأخلاق لا تواجه أيّة مشكلة لا يمكن حلّها طالما لا تصطدم مع السياسة التي ستضعها في موقف لا تستطيع فيه شيئاً أمام الوسائل والغايات لهذه السياسة.

إذا كان هناك بعض من الحالات التي لا يمكن الخروج منها سوى عن طريق العنف [فهذا يعني أنّ المجتمعات البشرية بعيدة عن المثالية]، وإنّ هذه الحالات لا يمكن أن تعطي الشرعية الأخلاقية لأعمال العنف حتّى لو كانت في خدمة أهداف سامية، فالعنف السياسيُّ هو أداة للاستيلاء أو الحفاظ على السلطة يعتمد على الأسباب الفاعلة

---

[1] «روبيسبير»: حول مبادئ الأخلاق السياسية التي عليها قيادة الوفاق في الإدارة الداخلية للجمهورية، نصوص مختارة، ص113:

ـ «يجب خنق الأعداء الداخليين والخارجيين للجمهورية، أو الفناء معها، لأنّ هدف الجمهورية هو قيادة الشعب عن طريق الوعيّ، أمّا أعداء الشعب يجب أن يواجهوا العنف وحده».

والمؤثرة لا على الأخلاقيات ومعاييرها، ما يعني أنَّ التبريرات الأخلاقية للعنف تستند على سفسطة لا غير!

حين تتذرع الماركسية بوجود العنف في الأنظمة اللّيبرالية كي تبرِّر وجود العنف في أنظمتها فهي تستخدم الغش والحيلة! نشاء أو لا نشاء تظلُّ اللّيبرالية إحدى أهمِّ النظريات النادرة التي حاولت «تقليص» العنف[1]، وهذه إحدى أساسيات الدستور.

لا بدَّ من سوء النيَّة للاعتماد على وجود عنف محدود في اللّيبرالية من أجل شرعنة مبدأ العنف، هذه الحالة تشبه إدانتنا للشرطيِّ [أداة للعنف الشرعيِّ] في جريمة ارتكبها مجرم، في الواقع هذا النوع من «الشرعنة» يستخدم الأخلاق كي ينقذ المظاهر.

إحدى أساليب الغش والخداع المستخدمة ضدَّ الليبرالية هي الحكم عليها باستخدام بعض الوسائل «الذميمة»، بينما الحكم على الشيوعية من خلال غايتها النبيلة في الوقت الذي تدعو فيه بصراحة إلى العنف! هذا يعني إدانة العنف في نظام يحاول حصره عملياً، وتبريره بكلِّ ما يحمل من فظاعة ووحشية في نظام آخر بادعائه أنَّه تجاوزه في مستقبل لا يمكن توقُّعه!

أنَّ نتعامل مع العنف بشكله الأبسط بطريقة نستهلك فيها العنف نفسه فهذا ليس من الحقِّ أو العدالة مهما كانت الذرائع الأخلاقية المُقَدَّمة.

لذا كان «هيجل» محقّاً بتوكيده أنَّه إذا كان الحقُّ أحياناً ناجماً عن العنف فهذا الحديث «عرضياً لا علاقة له بطبيعة العنف[2]». ثمَّ أنَّه حتَّى لو كان صحيحاً أنَّنا لا نتمكن من القضاء على العنف إلا عن طريق عنف آخر، فهذا لا يمكن أن يعطي تبريراً أخلاقياً له. كذلك الحال مع الإيمان الذي كثيراً ما نغالط به، فهو لا يهذِّب أو يصفِّي العنف، لأنَّ محاولات إضفاء الصفة الروحية عليه تزيده نفوراً وكراهية!

هناك حقائق لا يمكن تبريرها في الحياة، دون أن يكون ممكناً سوى الدفاع والتوافق معها، يجب أن نفهم أنَّ صيغة «غير مبرَّر» لا تماثل في معناها صيغة «ممكن

---

[1] يهزأ «سوريل» مثلاً من نفور وكراهية «اللّيبراليين» والبرجوازيين من العنف في تأمُّلاته حول العنف، وذلك بكتابه: «انحطاط البرجوازية والعنف»:

I. G. Sorel: La decadence de la bourgeoisie et la violence.

[2] هيجل: مبادئ فلسفة الحق، باريس 1940 ـ ص35.

Hegel, Principes de la philosophie du droit, Paris, 1940, p. 35.

الإدانة» بالضرورة، أي أنَّه إذا كان العنف غير مُبَرَّر فهذا لا يعني إدانته بالضرورة. إذن لا يمكن تبنِّي موقف أخلاقي للصفاء و«القناعة» يدين بلا تمييز كلَّ الوسائل المستخدمة لأنَّها ستكون منحطة وغير أخلاقية، واللجوء إلى نبل الغايات وسموُّها.

نفترض أنَّنا فهمنا ما قاله «ماكس فيبر» حول الفرق بين الأخلاق والمسؤولية وأخلاق القناعة: العمل يعني تفعيل الوسائل والغاية على أرض الواقع، هاتان المفردتان [العمل، الوسائل] ليستا خارج بعضهما، إنَّهما لا ينفصلان.

مع هذا فإنَّ رفض التفريق بين السياسة والأخلاق لم يحسم مسألة العلاقة الجدلية بينهما، أولاً علينا أن نعطي تعريفاً واضحاً لجوهر الأخلاق [ما لا يمكننا القيام به هنا]، نستطيع فقط الإشارة إلى خطأ لتجنُّبه، وهو الخطأ الذي يحاول أن يجعل من الأخلاق حكماً خالصاً، مُدَاناً من خلال الشروط الاجتماعية المسمَّاة «موضوعية» في عصر معين. في الواقع هناك أوليَّات متنوعة للأخلاق كما للعلم والسياسة، وإلَّا فقدت قوَّتها وصفاتها الخاصَّة لتتحول إلى مراعاة بسيطة لرغباتنا، أو إلى توافق مع أيديولوجية، أي إلى حجَّة لتنوع لا نهائي ومتناقض لنشاط جماعة ما أو طبقة أو حزب أو «دولة»! هناك ثنائية بين الواقع والمثال، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، وهذا يعني ضياع كلُّ معنى لهذه الفكرة الأخيرة دون مطابقتها مع غاية نهائية لتنظيم فلسفي ـ سياسي محدَّد:

ـ ما الأيديولوجية أو الفلسفة التي تستطيع الادِّعاء بأنَّها رفعت أكثر الواقع نحو المثال، إلاَّ إذا كانت تعتقد ذاتياً وعشوائياً أنَّها تشكِّل وحدها أداة للتقدُّم؟

من الحجج والتبريرات الأكثر مكراً وخبثاً تتركَّز في العلاقة الحتمية التاريخية الموضوعية التي تحكم قوانين التاريخ والمجتمع.

أنْ يكون هناك حالات لا مجال فيها للإرادة السياسية سوى اللُّجوء إلى العنف لا يعني بالضرورة أنَّ هذه الغاية نبيلة أو سامية، ذلك لأنَّ الأخلاق لا تكمن في الغايات وحدها، بل في وسائل الوصول إليها أيضاً، حيث توجد التناقضات والانحطاط الذي علينا تجنُّبه.

لا يوجد الخير والشرُّ في فكرة، ذلك لأنَّ سلوك كلَّ واحد منَّا هو الذي يحدِّد مسؤوليته نحو الخير أو الشرِّ، إنَّ الجدلية الماركسية تعاني انحطاطاً أخلاقياً لمصلحة غاية أخلاقية تبشِّر بها، فالفكرة الأساسية ترمي إلى تحرير البروليتاريا، ومصالحة الإنسان مع نفسه من خلال العمل الثوريِّ لهذه البروليتاريا [كواجب وجود] ترقى فيه

بالواقع نحو المثال، لذا ترى الماركسية أنَّه إذا لم يكن هناك من وسيلة لتحقيق هذا الهدف العظيم سوى العنف، فلا بأس، ليكن العنف إذن!

- ولكن من يجزم أن وضعاً كهذا هو وضع موضوعي إن لم تكن الماركسية نفسها؟

في هذه الحالة يجب منذ البدء الاعتراف بأنَّ المادية التاريخية هي التعبير عن حقيقة التاريخ والتقدُّم، وعن خير البشرية أيضاً!

- ولكن ما الحجَّة التي تضمن هذه الحقيقة وهذه الأخلاقية إن لم يكن اعتقاد الماركسيين أنفسهم؟

لا تعترف الماركسية بالتعدُّدية ولا بتناقض الغايات النهائية، لأنَّها كسلطة لا تعترف سوى بغاية واحدة حسنة بذاتها. ذلك لأن الماركسية تلقي في المستقبل المصالحة في شمولية غامضة، فهي تبرر العنف لسبب بديهي، هو وعد هذه الغاية ذاتها.

الواقع التاريخي هو أنَّه هناك تعدُّدية غايات تحرِّك التفكير البشريَّ، وأنَّه هناك أيضاً تناقض بين «أوليَّات» الأخلاق والسياسة، وأنَّ العنف لا يمكن تبريره أخلاقياً، ولكن فقط من وجهة نظر بعض الأيديولوجيات المتضاربة.

بلا شكَّ أنَّه لا حلَّ سوى «اليوتوبيا» لتناقض الأخلاق مع السياسة، ويظلُّ الموقف الوحيد الجدير بالاحترام هو موقف الرجل السياسيِّ الذي أخذ على عاتقه أسلوب العنف بكلِّ نتائجه، إذا رأى أنَّه الأسلوب الوحيد عنده، مع احتمال دخوله في تناقض مع الأخلاق دون أن يبحث عن تبريرات أخرى غير سياسية، أو أن يرتدي قناع ممثلي الأخلاق!

سمة العنف تكمن في فعاليته المباشرة، وسمعته كمظهر للرجولة والبأس، فالنجاح هو مقياس العمل السياسيِّ، إذ لا تطلب من رجل «الدولة» أن يكون مثالاً للفضيلة، ولكن نطلب منه أن ينجح في مهمَّته!

عبر فترة طويلة من الزمن تحافظ النتائج الإيجابية على بريقها، ولذا لا نجد كبير اهتمام بالوسائل المستخدمة، مع احتمال أن ندينها بعد فوات الأوان في حالة فشل يضع هذه النتائج مجدَّداً في الميزان! قد يحدث أيضاً أنَّ نتيجة فظيعة لا تؤثِّر على «مجد» لعب دوره في تاريخ الأمَّة كما تشير لنا الأسطورة «النابليونية». في جميع الأحوال تؤدِّي نشوة النجاح والقدرة التي نضيفها على القادة إلى غضِّ النظر عن التلاعب بالقواعد المعتادة، وأن نتهمَّ الذين يفسِّرون هذا النجاح على حقيقته كفشل مستتر يعتمد على الكذب والغيرة.

يبدو النجاح حسناً بذاته، يبرِّر الفعل، وبالنتيجة فالعنف مهما كان كبيراً يتجلَّى منهجاً مباشراً يؤدِّي إلى نتائج مباشرة سريعة. إنَّ البشر يرغبون بالعدالة، بالسلام، وبالحقِّ أكثر ممَّا يحبُّونها، فإذا كان العالم يعيش العنف منذ البداية، ذلك لأنَّ البشر عامَّة يباركونه، ويمجِّدون القوَّة!

إنَّ العنف إشارة لهذه القوَّة والسلطة، من هنا نجد الكثير من المثقفين يحاولون إعطاءه الصفة المثالية، على طريقة «سوريل» الذي يؤمن به لأنَّه يوقظ في البشر الروح القتالية والعمل والشجاعة، ويؤدِّي إلى التقدُّم والوحدة وكلِّ أشكال الفضيلة التي يحتقرها المثقفون الديموقراطيون والمنحلُّون والبرجوازية التي «تدندن» بالسِلْميَّة، على حدِّ تعبيره!

ولكن على الرغم من كلِّ الإدانات، يجد البشر في النجاح إشارة للجدارة والأهلية التي تستحق التقدير، أضف إلى ذلك أنَّ الشعور بالنجاح يلازم العصر التقنيَّ، فلا مجال للاستغراب إذا حاول فلاسفة التقدُّم استخدام العنف واستثماره وتنظيمه كي يصبح أكثر فاعلية.

وعلى الرغم من أنَّ الإنسان منذ البدء حاول استثمار العنف بطرقه المختلفة [تمرُّد، عصيان، استبداد]، والتحكُّم به بتجديده والتخفيف منه [اتفاق الحرب] فإنَّ عصرنا الحالي الذي وفَّق بين المبدأ الثوريِّ والتطوُّر التقنيِّ نظَّمه حتَّى أصبح أكثر فعالية وقوَّة.

في الواقع نشهد في أيامنا هذه «هوساً» بالعنف، طالما أنَّنا نراهن على عقلنة ظاهرة غير عقلانية، طالما أنَّنا نراهن أيضاً على عدم العنف، وعلى النقاء الأخلاقيِّ من حيث المبدأ، والذي لم يتوصَّل إلى فكِّ ارتباطه مع العنف، إذ أنَّ بعضاً من مناصريه لا يخفون إعجابهم بأنظمة تستند على العنف!

نأسف كثيراً لهذا التطوُّر الجديد الذي نكرهه، كما حدَّد «كامي» هذه الكراهية على الشكل التالي:

ـ «نكره العنف أقلَّ ممَّا نكره مؤسَّساته[1]».

لقد أصبح العنف موضوعاً علمياً للدراسة من وجهة نظر تكتيكية واستراتيجية في كتاب «لينين بعنوان ما العمل؟». ولقد طبق في هذه الأيام بجنون وتعمد من قِبَل الثوريين والرجعيين من اليمين واليسار على السواء. لقد أصبح جزءاً من الأفكار

---

[1] «البير كامي»: حداثة، ص185.

المُسْبقة لعصرنا، إذ دخلنا في مرحلة أطلق «كامي» عليها اسم: «العنف المُرَفَّه» أي المؤسَّساتي.

لم نعد نستطيع اللّحاق بصوت «كامي» في احتجاجاته ضدَّ التعذيب ومعسكرات الاعتقال والإرهاب، طالما أنَّ غالبية مؤسِّسي هذا النوع من الظواهر يخفون في رؤوسهم فكرة واضحة: هم لا يدينون عادة سوى العنف الذي يمارسه أعداؤهم السياسيون!

تحت تأثير عالمية العنف التي نشهدها يأخذ العدوُّ السياسي وجهاً آخر، فيتحول إلى كائن شنيع مقيت، منحرف وضال، منحط وشائن من حقّنا استخدام جميع الوسائل للقضاء عليه!

لا شكَّ أنَّه مهما كانت الغاية نبيلة وسامية، فإنَّ العنف المنظَّم هو عنف مبرَّر، وكلُّ تبرير هو نقيض لتمديد الظاهرة، ويعمل على انتشارها وتمدُّدها، إنَّ الشمولية [الحرب الشاملة، الحزب الواحد أو الشمولي] ليست سوى نتيجة لهذا التطوُّر. منذ ذلك الحين كان العنف ظاهرة استثنائية تظهر في ظروف الفوضى والخوف، بعد أزمَة سياسية، ومع هذا فقد حاول البعض تبريره بموجب الحالة الطارئة والضرورة السياسية، فأصبح إجراءاً أخلاقياً نعتني بتحضيره، ونطبِّقه ببرودة أعصاب!

لقد استفاد إذن من عقلانية الحضارة، فأصبح لديه قساوسته، وبيروقراطيُّوه، بل أصبح لديه أسرار، وطرق غامضة:

ـ «إن تقنية العنف ليست فقط ضرورة مؤقَّتة للوصول إلى السلطة أو السيادة والقوَّة، بل هي ضرورة دائمة للنظام الجديد[1]».

لم يعد العنف إذن ظاهرة استثنائية أو عرضية، بل أصبح عنصراً حاسماً في الرؤية العقلانية لرجال السياسة[2] على الرغم من أنَّ تطوَّره يحبط أحياناً نوايا محرِّكيه!

يظلُّ العنف على الرغم من استخدامه المنهجيِّ ظاهرة تفاجئ الجميع!

[1] «ر. آرون»: الإنسان في مواجهة الطغيان ـ باريس 1946، ص33.
I.R. Aron, L'hommecontre les tyrans, Paris, 1946, p. 33.

[2] «شميث»: نظرية النصير، برلين 1963.
Schmitt, Theorie des partisanen, Berlin, 1963.

الرعب

نريد أيضاً الإصرار على معالجة نقطة أساسية مرتبطة مباشرة بتبرير العنف: الرعب الذي يتركّز في استخدام العنف بلا حكم أو تمييز بهدف القضاء على كلّ مقاومة بإصابة الأرواح البشرية بالهلع والخوف!

عمله إذن كما يبدو نفسياً بالدرجة الأولى.

هو لا يهدف فقط كالعنف بتهديم الكائنات البشرية نفسياً، وتخريب الممتلكات الماديَّة، ولكنَّه يستخدم العنف منهجياً لترويع وإفساد العقول، أي أنَّه يستخدم جثث موتى العنف لدفع الأحياء إلى اليأس!

يظهر الرعب على شكل عمل سياسي بمجموعه، ويهدف أقلَّ بتحقيق نتيجة مادية بناءة وإيجابية من تدمير القدرة على ردَّة الفعل، والفكر البشري.

في حدوده نرى أنَّ تعريف «ر. آرون» له مناسب تماماً حين يكتب:

ــ «العمل الإرهابيُّ هو عمل عنف تتجاوز فيه النتائج النفسية الخراب الماديَّ الفيزيائي[1]».

يستخدم الرعب وسيلة العنف لإثارة الفزع العامِّ في قلب المجتمع. وقد نستغرب من السهولة التي يتأقلم فيها رجل السياسة مع تقنية الرعب:

ـ «حين تكون وسائل الجريمة مقبولة ممكن أن تصبح مفضَّلة فيما بعد[2]».

من النادر أن يتخلّى رجل السياسة عن استخدامه للرعب بعد أن ذاق ثمرة نتائجه، فإذا لم نستطع قهره سيعزِّز قدرته وقوَّته في تثبيت نظامه. إنَّ مثال «ستالين» ما زال حاضراً في الأذهان:

---

(1) «ر. آرون»: السلام والحرب بين البلدان، ص176.
R.Aron, Paix et guerre entre les nations, p. 176.

(2) «بيرك»: تأمُّلات حول الثورة الفرنسية، باريس 1923، ص147.
Burke, Réflexionssur la revolution de France,paris, 1923, p. 147.

ما أن انتهت الحرب حتَّى بدأ باستخدام الرعب كوسيلة مع التعامل مع أعداءه، دون أن يهتمَّ بالمبدأ الذي يبرِّر له استخدام كلِّ أشكال الغايات من وطن، وإنقاذ الشعب، والمساواة، وحتَّى الحريَّة!

المهمُّ هو تغيير المعادلة السياسية لصالحه، وسريعاً سيقع مبدأ التبرير في مستوى الذرائعية، بينما يصبح استمرار العنف الغاية الحقيقية!

هذا التطوُّر حاسم في موضوع الرعب، فالغاية الأساسية ليست الخوف من السلطة بقدر ما هي تقويض وهدم الثقة العفوية بين أعضاء الجماعة، وأقلُّ منها العمل على منع تشكيل وحدات معارضة من خلال زرع الشبهة بين المواطنين أنفسهم.

في هذه الحالة يصبح الجميع عرضة لهذه الشبهة، فلا أحد بمنأى عنها، حتَّى الحياديُّون الذين لا علاقة لهم، على عكس «العنف الثوريِّ» بمعناه الصحيح، الذي لا يضطهد أو يصفِّي سوى أعدائه الذين هم أخلاقياً وتاريخياً وأيديولوجياً «مذنبون» بحقِّ البشرية، إنَّ الرعبَ لا يهتمُّ كثيراً بمبدأ الإدانة، فهو يضع المذنب والبريء في نفس السلَّة، قد نجده أحياناً يختار الأبرياء من ضحاياه، لأنَّ تقنية الإرهاب تتطلَّب الضرب على جميع المستويات، بما فيها الأصدقاء والمؤيدون! إنَّ حكمه الوحيد في العدالة يتمثَّل في القول الآتي:

- «كلَّ من يُقْتَل، يستحقُّ الموت»!

لا يعرف الرعب إذن من المذنبون، ولكنَّه يتقرَّى فقط وجوه المشتبه بهم:

- «ليس عرضياً إذن ولا عن طريق الصدفة أن يكون المفهوم - المفتاح لكلِّ جمل الرعب هو: «المُشْتَبه بهم[1]»».

يمكن أن نرى في العنف صورة عادية للرعب إن لم يصل إلى هدفه. إنَّ التعمُّد عنصر جوهري في هذه الظاهرة من حيث المفهوم: عدم التمييز في اختيار الضحايا له حساباته الخاصَّة، فالحيادية جريمة في هذه الحسابات إذ يقسم المجتمع إلى فئتين لا ثالثة لهما: الأصدقاء والأعداء، والعمل بكلِّ قوَّة على تكريس هذا الموقف، فلا يهمُّ إذا كان التلاحم عن طريق القوَّة لأنَّه سيتحوَّل قريباً إلى قناعة حيث أنَّنا نعتقد مع مرور الوقت بما نقوم به على أنَّه هو الصواب، في هذه اللَّحظة تتشكَّل ردَّة الفعل عادة حيث لا الحيادية ولا التواطؤ والمشاركة ضمانات للأمان، أمَّا الحياديُّون والمتردِّدون فسيشكلِّون الأكثرية ضدَّ الإرهاب الذي يضرب في كلِّ اتجاه دون تمييز.

---

[1] «ر. آرون»: السلام والحرب في البلدان.

يصل العنف إذن إلى حدِّه الأقصى دون مخرج سوى بهزيمة وهلاك أحد الطرفين، حيث يستمرُّ الرعب عامَّة بصورة مقنَّعة أو واضحة طالما ظلَّ من يستخدمه، أو من يقف في مواجهته ماسكاً بزمام السلطة.

لم نقم إلى الآن سوى بوصف ملخَّص تقليدي للرعب، والسؤال الآن هو:

ـ ما أساسه؟

هما [سان غوستو روبيسبيير] اللذان حدَّداه في خطاباتهما عام 1792 خلال مناقشات «الجمعية التأسيسية» في محاكمة الملك «لويس السادس عشر».

لقد طرحا فيما يتعلَّق بمسألة «قتل الملك» النظرية الكاملة للرعب، فقد أعلن «سان غوست» بصراحة:

ـ «لن أنسى أبداً أنَّ الروح التي نحاكم فيها الملك هي نفسها التي نبني فيها الجمهورية[1]».

في هذه الفترة بالذات تحدَّدت المبادئ التي ستوجِّه أعمالهم المستقبلية في قلب «هيئة الإنقاذ الشعبيِّ»، لقد أسَّس [روبيسبيير وسان غوست] الرعب على الحقِّ الذي يتجاوز القانون والعدالة المدنية لأنَّه يتعلَّق، كما رأياه، بالوجود السياسيِّ للوطن نفسه! يقول «روبيسبير»:

ـ «لويس كان ملكاً، والجمهورية قد تشكَّلت الآن، يظل السؤال المهمُّ الذي يشغلكم هو اتِّخاذ قرار ببضع كلمات فقط[2]». ثمَّ يضيف:

ـ «لا يمكن محاكمة لويس. لقد أدين سلفاً، أم أنَّ الجمهورية ليست متسامحة! أنْ نجعل من محاكمة لويس السادس عشر بطريقة ما قضية كما هي الآن يعني تراجعاً ونكوصاً نحو الاستبدادية المَلَكِيَّة الدستورية، وتلك فكرة ضدَّ الثورة، لأنَّها تضع الثورة نفسها في نزاع وخلاف. في الواقع إذا كان «لويس» ما زال موضوع محاكمة فقد يكون بريئاً! ما الذي يمكن أن أقوله؟ هو بريء حتَّى تثبت إدانته يا ترى؟ ولكنَّه إذا كان بريئاً ما الذي ستعنيه الثورة إذن؟[3]».

---

[1] أعمال «سان غوست» الكاملة، ص 125.

[2] «روبيسبيير»: الأعمال المختارة ص710.

[3] نفس المصدر.

من هنا جاءت النتيجة:

- «أنتم تخلطون بين قواعد القانون المدنيِّ والوضعيِّ مع مبادئ القانون الدوليِّ العامِّ، كما أنَّكم تخلطون بين علاقات المواطنين مع بعضهم مع علاقات الأوطان مع عدو يتآمر ضدَّها[1]».

كما يصرِّح «سان غوست» في السياق نفسه:

- «أمَّا أنا فلا أرى حلاً وسطاً! على هذا الرجل إمَّا أن يموت وإمَّا أن يحكم البلاد[2]».

ويستطرد في كلامه حتَّى يصل إلى الفكرة التالية:

- «أرى أنَّ الملك يجب أن يحاكم كعدو لا علاقة له بالعقد الذي يجمع الفرنسيين، فأشكال الإجراءات ليست في القانون المدنيِّ ولكن في حقِّ الناس، لأنَّ المحاكم لم تؤسَّس إلا من أجل أعضاء المجتمع، وأنا لا أفهم بأي نسيان للمبادئ والمؤسَّسات الاجتماعية يمكن لمحكمة أن تحكم بين ملك وسيادة، وكيف أن محكمة تواجه مشكلة إعادة السيِّد إلى الوطن وتبرئته، وكيف ستمثِّل الإرادة العامَّة أمام محاكمة كهذه؟[3]».

هذا يعني أن الرعب يطرح علاقة [العدوِّ والصديق] كخيار بين الوجود والعدم، فهو لم يترك حلاً آخر سوى اتِّخاذ موقف الضحية أو المتآمر المشارك. يبدو الرعب هنا كمفهوم محدِّد يعمل من خلال صفاته الاستثنائية كالوحشية والفظاعة على توضيح الظاهرة السياسية، مؤشِّراً بذلك على أنَّ كلِّ صراع سياسي حاسم يخاطر بإثارة علاقة [الصديق بالعدو] لدرجة الوصول بها إلى تهديد وجود الهيكل الاجتماعيِّ كلِّه.

إنَّ الرعب يعني عودة إلى الحالة الطبيعية، وهي الحالة التي أطلق عليها [روبيسبيير، سان غوست] اسم «القانون الدوليّ العامّ» بهدف تغيير المجتمع، وإعادة خلق الوحدة السياسية بشكل آخر، هي «حماية وطنية» كما يقول «روبيسبيير» الذي يطرح الحالة الطبيعية عند «هوبز»:

---

[1] نفس المصدر.
[2] أعمال «سان غوست» ص125.
[3] نفس المصدر.

ـ «حين يضطر الوطن إلى الثورة المسلَّحة يدخل مباشرة في الحالة الطبيعية بالنسبة للطاغية. كيف يمكن لهذا الطاغية أن يتمسَّك بالعقد الاجتماعيّ؟[1]».

هكذا يخفي الرعب معناه في مظاهر كثيرة، هناك الاستخفاف بقانون الطبيعة، وبالسيادة في مواجهة العدالة، إذ يبحث عن هيمنة عن طريق الخوف الذي يوحي بالعنف، ولكنَّه، كما شرح «لينين»، لا علاقة له بالعفوية.

وبغض النظر عن الوفرة في النصوص التي تحلّل المظاهر الأخرى للظاهرة السياسية نستخلص ما هو آت: هؤلاء وحدهم القادرون على تخطي العنف بالرعب في إطار العقلانية المعاصرة للحضارة، على شكل مؤسِّسين لمجتمع جديد يبشِّرون به.

إنَّ العقلانية المتزايدة يرافقها لا عقلانية متزايدة أيضاً، ولكننا لا نرى انحساراً في نطاق اللا عقلانية في الوقت الذي تقوم العقلانية بتعزيز هذا النطاق وإعطائه مدى أوسع ممَّا كان عليه.

فإذا كان صحيحاً أنَّ الرعب يلقي بالجماعة السياسية في الحالة الطبيعية بهدف تكوين شكل جديد للمجتمع، فإنَّ رجل السياسة المرتبط بنظرية أو تقييم تقليدية لا يستطيع حتَّى مع استخدامه للعنف أن يستند على نظام قائم على الرعب بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة. بعبارة أخرى إنَّ كلَّ ثورة بالمعنى الأيديولوجيِّ لا بدَّ أن تمرَّ بمرحلة الرعب! إنَّ «اليوتوبيا» التي تعتقد أنها ممكنة التحقيق، أو أنَّنا نريد تحقيقها بأيٍّ ثمن تتحوَّل إلى حالة من الرعب بدورها!

إنَّ همَّ الشرعية والأصالة ما هو سوى إضفاء العقلانية على الواقع: هي إحدى نتائج عصر التقنية الذي يحاول تطوير الإنسان وتحديثه تبعاً للمكتشفات المزعومة لعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ والسياسة وغيرها، بهذا كان «لينين» على صواب حين عرَّف الإرهاب بأنَّه تحرُّك أفراد منعزلين [من هنا جاءت إدانته للإرهاب الفرديِّ] الذي لا يتجاوز هدفه الإثارة والتحريض، ذلك لأنَّه يقوم على العفوية والفضيلة المعاشة للإنسان!

من الطبيعيِّ أنَّ مجموعة إرهابيين يمكن أن تنشر الذعر والخوف وعدم الأمان. ويمكنها أن تحقّق النتائج المذهلة المباشرة، ولكنَّها لن تكون دائمة إلاَّ إذا تحوَّلت هذه المجموعة إلى مجموعة أنصار تحظى بتأييد الجماهير أو بقسم منها. إنَّ الرعب

---

[1] «روبيسبيير»: الأعمال المختارة. ص71.

الحقيقيَّ بالمعنى السياسيِّ يعني قلب وضع قائم وتغييراً لنظام وعادات مجتمع وهو لا يمكن أن يمارس إلاَّ من قِبَل رجل أو مجموعة رجال يمسكون عملياً بالسلطة. بعبارة ثانية رغم مظهره المرعب، فإنَّه يبدو كمن لا غاية له سوى العنف، فهو ظاهرة جماعية في خدمة هدف خيالي وادِّعاء عالمي لا غاية مباشرة كالعنف الفرديِّ الذي يغتال الوزراء والجنرالات ولكنَّه يظلُّ بلا نتيجة على مستوى النظام الاجتماعي، فالرعب يحقِّق الوحدة بين العنف والفكرة، فهو إذن نظام بذاته!

الخوف والخشية

الخوف هو النتيجة الثانية للعداوة!

بينما يؤطِّر العنف حالة العداء بدفعها إلى حدودها القصوى [الحرب بين البلدان، الحرب الأهلية، الرعب] يقوم الخوف، والذي هو طبيعية نفسانية بالتعبير عن السلوك البشريِّ في مواجهة السياسة التي تفترض وجود عدو.

أشرنا سابقاً إلى الخوف أو الخشية كمسبِّبات للطاعة، من هنا يأتي السؤال الأول الذي يساعدنا على تحديد مفهوم الخوف:

ـ هل هو ملازم للعداوة فقط؟

في الحقيقة لا يظهر الخوف في جدلية [القيادة والطاعة] إلا في حالة أزمة السلطة [عندما يكون هناك صراع من أجل السلطة بين أركانها لعدم وجود حكومة مستقرَّة ومعترف بها]، أو في حالة نظام استبدادي أو ديكتاتوري [عندما تنظر السلطة القائمة إلى بعض فئات الشعب كعدو]، في هذا المعنى الثاني تحدَّث «مونتيسكيو» عن الخوف كمبدأ للاستبداد. في نظام مستقر يلتزم المواطن بالطاعة من خلال الخشية لا الخوف! إنَّ الفرق بين هاتين الفكرتين هو الآتي:

تقوم الخشية على سبب، مصلحة، أمل ما، بينما الخوف هو سلوك كائن في حالة خطر، وهو مهووس بهذا الخطر الذي يسبِّب له في بعض الظروف الاضطراب وعدم التوازن، يقول «الزبور»:

ـ «الخشية بداية الحكمة!» فالإنسان يلتزم حدود الطاعة من خلال الخشية أكثر منه من عدم انضباطه مع الفوضى وعدم الأمان الذي يقوده إلى حالة الخوف، فالخشية هي التي تدعوه إلى اتِّخاذ الحيطة لتجنُّب الخوف، إنَّها حذرة في استمراريتها ذلك لأنَّها تحاول استكشاف المستقبل. لقد أوصى «هوبز»:

- «بعدم الخلط بين [الخشية والرعب والنفور]، أمَّا أنا فلا أفهم من العبارة الأولى سوى البَصِيْرة والحذر من شرٍّ قد يحدث[1]».

ذلك لأنَّ الخشية وعي منطقي لعدم الكمال البشريِّ، وإرادة لمعالجة هذا القصور في حدود الممكن، ولهذا فهي تجتهد بتنظيم الرغبات كي يستطيع الإنسان مواجهة أفضل مع قدره، والاستفادة من تجربته البشرية العامَّة. هناك في الخشية منهج، واحترام!

فالخشية من الله لها سبب أخلاقي، ديني يدفع لما يجب فعله، أمَّا الخشية من القانون فتعني احترامه كمعيار للعدالة والنظام.

في المقياس الذي تعبِّر فيه عن بعض الفروق تصبح الخشية أملاً، لأنَّها تقوم بكلِّ الحسابات المنطقية لضمان الأمن، فهي تعلِّم الإنسان ضرورة العيش في مجتمع منظم من أجل استكشاف الخوف، بهذا المعنى تساهم في «أنسنة» الفرد بتحويل المجتمع إلى نحو أفضل من حيث الراحة والكرم. إذن فهي تتضمَّن ليس الحذر وبداية الحكمة فقط، بل دعوة إلى الطاعة[2].

أمَّا الخوف فهو أمر آخر!

إنَّه يتولَّد من وجود خطر حقيقي أو وهمي يهدِّد أمن الأفراد أو الجماعة. إنَّه يظهر على صورة «نقصان» للكائن، فالإنسان يشعر أنَّه مجرَّد جسم لا يتوصَّل الوعيُّ إلى التحكُّم به. يمكن أن يبدو أيضاً عاطفة عابرة ذات أشكال مختلفة [ذعر، هلع، اضطراب.. الخ] تتَّصف بسيطرة ردَّات الأفعال النفسانية [اضطراب، فزع، هروب.. الخ] عندما يدوم الخطر، ويصبح تهديداً مستمرّاً يتحوَّل إلى قلق، رغم أنَّه في المجال السياسيِّ يتمثَّل الخوف على شكل اضطراب أولاً، لأنَّه يتشكَّل من قلب للأوضاع الاجتماعية ــ السياسية التي تهدِّد البشر [حروب، ثورات، تمرّد وعصيان، ديكتاتوريات، مراكز للإقامة الجبرية، تغيير في سكن الرعايا، ترحيل قسري إلى الوطن... الخ]، إنَّ الخوف أو القلق ليسا خاصَّتين لسياسة واحدة، ومع هذا فالسياسة مع الطبيعة هي العنصر الأساسيُّ للخوف الجماعي.

من التحاليل الكثيرة والرائعة للخوف، لا ننظر إلا لما يتعلَّق بالمشكلة التي نواجهها ههنا.

---

[1] «هوبز»:

[2] «هوبز»:

على عكس الخشية التي تحاول أن تسيطر على العالم والأحداث، يظلُّ الخوف هو الشعور الذي يحاول البشر السيطرة عليه. إنَّه يبدِّد أوهامنا، ويشكِّك في «أَسْر» النفس البشرية نحو التقنية والاقتصاد، السياسة وغيرها، ويكشف ما في الحضارة من زيف، ويدلُّ الكائن على «رقّة» حاله وبؤسه!

مهما كانت الأيديولوجيات مثيرة وكريمة، فإنَّ النظريات ما أن تتحوَّل من مرحلة المفهوم إلى التطبيق السياسيِّ حتَّى تتغيَّر وغالباً ما تتشوَّه وتفسد تحت ضغط الضرورة أو الطموح.

ليس هناك من نظرية تتفلت من قانون العداوة، أو أن تقاوم حتَّى الأخير رغبتها في استخدام العنف، والقسوة، وإشاعة الفوضى. في كلِّ مرة ينهار أمل كبير نرى الخوف يملأ الفراغ الذي تركه. كم من النظريات المتتابعة التي طرحت تحرير البشر، أو فئات من البشر، لم تنجح إلا باستخدام الخوف، ليس من الخطأ الكلام هنا عن «دائرة جهنمية»: يقود العنف إلى الأفعال الأكثر حماقة وجنوناً للعنف، ويقوم العنف بدوره بنشر الخوف الذي يصبُّ في العنف كي ينشر الخوف، وهكذا دواليك.

ربما يكون بعض من المبالغة في هذا الطرح، لأنَّه قد يحدث في تاريخ البشرية أن تعرف مراحل «هدنة» واستراحة، طيلة الوقت الذي يجترُّ فيه النظام أو الأيديولوجية المنتصرة انتصارها! مع ذلك في كلِّ مرَّة تتوصَّل فيها نظرية سياسية أو اقتصادية أو حتَّى دينية، تهدف إلى تغيير الإنسان والعالم إلى توحيد مجموعات كبرى من الأنصار والمشايعين لها، علينا أن ننتظر في هذه الحالة عهداً جديداً من الخوف!

لا يهمُ كثيراً التبشير الذي «تكرز» به النظرية الجديدة حول الحريَّة والمساواة والعدالة، أو القومية، أو العنصرية.. فهي ستدخل حتماً في الدائرة التي أشرنا إليها منذ قليل، لأنها كنظرية لا يمكن أن تنتصر إن لم نتَّخذ لها عدَّواً تقاتله.

حين تتشكل في مجتمع ما مجموعة قوية ذات غايات مختلفة ستجد نفسها عاجلاً أم آجلاً ممزقة بالاختلافات والتعارض، فالأعداء لا يتعارضون كتعارض الخير والشرِّ، بل يمكن أن يتقاتلوا باسم الشرِّ، ولكن أيضاً باسم نفس الاهتمام بالخير المطلق. كلُّ هذه الصراعات تثير مشاعر الخوف وتحرِّكها في نفوس البشر.

الخوف، مثله مثل أغلبية الظواهر العاطفية تناقض وجداني، يبدو لنا مذلاً مهيناً يحطُّ من قَدْر الإنسان، ولكنَّه يقودنا إلى أنفسنا بنفس الوقت حين يبدِّد الظواهر التي نحاول من خلالها ألا نستمدَّ الطمأنينة والأمان.

الخوف لحظة الحقيقة، انكشاف الكائن، ولكنَّه أيضاً محرِّض وباعث على الزيف ومصدر للكذب، يحاول أن يخفي الشعور بالنقص الذي يخونه!

نجد هذا التناقض أيضاً في العمل السياسيِّ للخوف. فهو يدفع إلى الفرار بنفس الوقت الذي يقود إلى العنف لحظة الشعور بتهديد ما.

أحد الأمثلة عن هذا التناقض في خاصيَّة الخوف هو السلام القائم عليه، والذي نعرفه منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة. إنَّه السلام الهشُّ للتعايش السلميِّ الذي قد لا يستند حتَّى على إرادة للسلام، بل على الخوف من انتقام نووي مريع، ومع هذا فهو قائم طالما أنَّ إحدى القوتين تخاف من الأخرى!

ولأن الخوف مخرج مشترك، فإنَّ التردُّد والقلق يسيطران على العلاقات العالمية، ما يجعلنا نشعر أنَّ كلا العدوِّين [هنا يجب أن نسمِّي الأشياء بأسمائها] لا يعرفان التخلُّص من المشاكل التي يواجهانها، والخلافات التي تطرح نفسها عليهما حتَّى لو كان لديهما الرغبة الصادقة بحلِّها، إنَّ كلَّ واحدة منها تترَّصد الأخرى، وما كثرة المزايدات السياسية والاقتصادية المتبادلة سوى إشارة لعدم الثقة التي يغذيها الخوف.

لقد استثمر «هوبز» هذا التناقض كي يجعل من الخوف أساساً للمجتمع السياسيِّ!

في الحالة الطبيعية يضع الخوف البشر في مواجهة عدم الأمان الكامل، ما يجعلهم أشراراً في تعاملهم مع بعض [حرب الكلِّ ضدَّ الكلِّ]، هي سيادة المساواة الطبيعية عبر الخوف.

لحسن الحظِّ هناك عنصر عقلاني في هذه الحالة: الخشية التي تسلِّم البشرية فائدة وجود المجتمع، وضرورة عدم المساواة التراتبية على صورة علاقة [القيادة والطاعة][1]:

- «ما يحدث هو أنَّنا من خلال الخشية المُتبادلة نريد مخرجاً من هذه الحالة المزعجة إلى «مجتمع» بشري. هذا المجتمع حتَّى لو شهد حروباً، فهي على الأقل لن تكون حروباً بلا نهاية، أو حرب الجميع ضد الجميع[2]».

---

(1) عند «هوبز» ليس هناك من عدالة سوى العدالة الطبيعية بسبب الخوف، ذلك لأنَّ أخطار الحالة الطبيعية «تأتي من العدالة». من زاوية أخرى لا يستطيع المجتمع السياسيُّ العيش سوى عن طريق عدم المساواة، «عدم المساواة الذي يسود الآن هو ما نتج عن القانون المدني منذ فترة طويلة».

(2) «هوبز»:

Hobbes, De Cive, Ire section, chap. I.

هذه الفكرة تعاكس الرأي السائد منذ «أرسطو» بأنَّ الإنسان كائن اجتماعي، فهو ليس اجتماعياً بالطبيعة، بل يصبح كذلك من خلال عقد يتجاوز البشر بفضله الخوف.

عبر شكل من التطوُّر الجدليِّ الداخليِّ لفكرة [قريبة جداً من مفهوم هيجل] تساعد الخشية، بسبب عقلانيتها، الخوف أن يختفي في بنيان الحالة المدنية أو السياسية. هكذا نجد أنفسنا أمام سؤال جديد!

ـ ما دور الخوف في بنيته السياسية؟ هل هو حقّاً أساس المجتمع السياسيِّ، كما يقول «هوبز»؟!

الخوف والسياسة

لا ننكر أنَّ الخوف عاطفة أساسية عند الإنسان، ولكن هناك أيضاً عواطف طبيعية أخرى غيره كالصداقة مثلاً، والتي تشكّل بدورها إحدى أسس المجتمع السياسيِّ بنفس المعنى للخوف عند «هوبز».

لا نفتقد النظريات التي تحاول التوضيح بأنَّ «الغَيْريَّة» والتضامن هما أيضاً قاعدتان حقيقيتان للمجتمع، بغض النظر عمَّا تثيره مشكلة الأصل، يبدو أنَّ المسألة السياسية شاملة أكثر ممّا نتصوَّر أو نحاول أن نحيطها بشعور واحد كالخوف أو الصداقة أو التضامن، فلا علم النفس ولا التاريخ ولا الاقتصاد أو البيولوجيا يمكن أن تحلَّ منفردة تعقيدات السياسة!

على العكس، يتجاوز الخوف السياسة، فهو يظهر من خلال الديانة [التي لم يكرسها أحد بعد كأساس للمجتمع]، وفي الاقتصاد، وحتَّى في العلم والتكنولوجيا.

ولكن مهما كان دور الخوف هامَّاً في السياسة، فإنَّ شروح «هوبز» تظلُّ أحادية الجانب، حقَّاً لقد رأى أنَّ الخوف والأمان متلازمان، وأنَّ دور السياسة يتمثَّل في كبح الخوف هذا، والحدِّ من تأثيره بخلق جو من الأمان في المجتمع.

قابلة للنقاش نتائج «العلم» الذي يبحث في أصول الجنس البشريِّ، منها قسوة الإنسان وشرِّه، وتبريره أوتوقراطية السيادة، وتحليله الخاطئ دوماً لمفهوم الرداءة الخُلُقيَّة.

يعتقد «هوبز» أنَّ الإنسان ليس سيئاً بطبيعته، بل لأنَّ وعيه لم «يتأدَّب» بعد، ولجهله بخير المجتمع فهو يتابع استخدام قوَّته في الأذى والإساءة إلى الآخرين.

لا ننكر هنا أهميَّة المسائل التي تطرح علم الإنسان والميتافيزيقيا، ولا شرعية طرح مثل هذه القضايا بدءاً من السياسة.

ولا يتعلَّق الأمر كذلك بتأكيدنا على أن الإنسان «خيِّر» بطبيعته، إنَّنا نريد فقط «استنطاق» بعض النتائج المبكرة:

حتَّى لو نفذ تحليل السياسة إلى نظرية للأخلاق السيئة عند الإنسان فإنَّنا لا نستنتج أنَّ هذا الإنسان سيء بالضرورة، ذلك لأنَّه شيء آخر غير الحيوان السياسي. فرؤيته الوحيدة الجانب هذه تتعدَّى القواعد الخاصَّة بالتحليل، وتشير دون مسوِّغ إلى بعض الاستقراءات الجزئية إلى الكلِّ.:

أنْ يكون هناك سوء أخلاق عند الإنسان تظهر في العمل السياسيِّ لا يعني هذا أنَّ الإنسان كلُّه سيء، كما لا يثبت أنَّ السياسة كلَّها نشاط منحط!

إنَّ الدهاء، والمكر البشريَّ قد يشرح كفرضية بعض المظاهر، ولكنَّه بعيد تماماً عن عمق المسألة رغم العلاقة الدقيقة بين المسألة السياسية والأخرى اللَّاهوتية، خاصة العلاقة التي تتمثَّل في «الخطيئة الأصلية»!

في الواقع ليس من مهمة «الظواهرية» مناقشة هذه المسائل، فهي تعود إلى ميتافيزيقيا السياسية التي لا تنفصل بدورها عن الميتافيزيقيا عامَّة. إنَّ الملاحظات التي قدَّمناها تشير بشكل كاف إلى ضعف النظرية التي تؤسِّس السياسة على الخوف فقط: هي نظرية واهية كالأساس الذي تطرحه في بنائها.

إنَّ العلاقة بين الخوف والعداوة ليست قاصرة على السياسة وحدها، بل هي علاقة جوهرية، فهي قد تثير الخوف وتتحوَّل إلى باعث يزيد العداوة السياسية إلى أقصى الدرجات.

حين تصبح السلطة استبدادية، وتتعامل مع بعض الفئات من الشعب كأعداء لها، تتحوَّل الطاعة إلى خوف.

هناك الخشية في قلب كلِّ دين، ولكنَّ هذه الخشية تصبح عاملاً للخوف ما أن يصبح الوضع العقائديُّ قويّاً بما فيه الكفاية كي يقسم البشر بين أعداء وأصدقاء!

يستطيع العلم والتكنولوجيا أن يجرَّا العقول إلى الاضطراب والتشوُّش ولكنهما ما أن يتحولا إلى موضوع للتنافس السياسيِّ من خلال تزايد القوَّة لديهما، أو التقدُّم الذي يترافق مع التهديد، فإنَّهما يزيدان الخوف حدَّة وانتشاراً.

من الصعب تحديد حجم الخوف في السياسة لكثرة مظاهره، ولكن بطريقة عامَّة يظلُّ نسبياً وجود الأقوى والأضعف، فالأقوى هو عدو الأضعف الذي يحاول أن يصبح أكثر قوَّة، والعكس صحيح أيضاً.

إنَّ من طبيعة الجماعة السياسية ليس فقط الحفاظ على قوتها، بل تطويرها على قدر ما تتمكن من ذلك. هي حقيقة أنَّ النجاحات لا تتوِّج دائماً جهودها، إمَّا لأنَّ

السياسة تستخدم وسائل سيئة، أو أنَّها تتصرف بتهور وعجلة، وإمَّا أنَّ هذه السياسة محبَّة للظهور بمظاهر القوَّة فحسب.

في جميع الأحوال، يعني إنكار إرادة القوَّة وضع السياسة خارجاً، فمن الوهم الاعتقاد بإمكانية إقامة مساواة في القوَّة بين الشعوب، فهذه المساواة لم توجد ولن توجد، ذلك لأنَّه من المستحيل تقريباً تحديد القوَّة. هو قانون عالم السياسة الذي يعارض دائماً الإرادات الطيبة لهؤلاء الذين يدَّعون عكس ذلك. في هذه الشروط ليس غريباً أن يتماشى الخوف مع السياسة، وأن يتعايش مع أكثرية الظواهر والنشاطات السياسية: الحرب، السلام، الثورة، الدبلوماسية، الحيادية، السلطة، الديكتاتورية، الاستبدادية، السيطرة، الأيديولوجية، الشرعية.. الخ!

يتحرَّر الخوف في عملية «التصفية» التي تؤسِّس، بذريعة الانتقام من الجمهورية «لطغيان الانتقام[1]»، فهو يوحي بالأمان، وهو الأساس لفكرة الحدود، لذا فقد بُنيت الأسوار والتحصينات، وتطوَّرت صناعة السلام والعلوم والتقنيات التي تخدم هذه الصناعة، كما تمَّت التحالفات وتكوَّنت المؤسَّسات العالمية مثل «الجمعية الأوربية» و«الأمم المتَّحدة»، وفي نهاية أيَّة حرب، نرى أنَّ الخوف يحرِّك سياسة المنتصر كما المهزوم لضمان أمنه، إنَّ المنتصر يشترط وجود ضمانات، ويترك مواقع له، وحاميات في البلد المهزوم، ويحيطه بأشكال مختلفة من الشروط، أخيراً تقع الجماعات في الحلقات المفرغة التي تثير الخوف للتخلُّص من خوفها بالذات!

يتَّصف فعل الخوف بالبراعة، إذ نراه في ظاهرة الغزو!

يتَّفق «بنجامين كونستنت» مع ليبيرالية القرن التاسع عشر أنَّ الغزو «خطأ تاريخي فاحش وملعون[2]»، كان يمكن انتظار التجارة ذلك لأنَّه كلَّما هيمنت الروح التجارية كلَّما تراجعت روح الحرب والقتال.

هذا المفهوم كان يمكن أن يكون صحيحاً لو أنَّ الخوف ظاهرة عارضة للغزو، أو أنَّه لا يوحي بالأمان.

1[1] «مونتيسكيو»: روح القوانين، الباب الثاني، الكتاب السابع، الفصل 18.
Montesquieu, De L'Esprit des lois, secondepartie, liv. XII, chap. XVIII.

[2] «بنجامين كونستانت»: روح الغزو. الفصل الثاني والثالث.
Benjamin Constant, «De l'Esprit de conquête», chap. II et III.

ولكن الخوف يتسرب في السلوكيات والقيم الأكثر تفضيلاً. لقد بيَّن «فيريرو» كيف أنَّ وصول مبادئ الشرعية الديموقراطية ألقى بالمجتمع الأوربيِّ في حالة من تتابع الاضطرابات التي ترافقت مع الخوف المستمرِّ رغم أنَّ تلك الأفكار الجديدة كانت تلبِّي رغبات العقول:

ـ ما السلطة الشرعية في نهاية الأمر؟

هي سلطة تخلَّصت من الخوف![1]

أنْ تكون قد حازت على اعتراف الجماعة بالمعنى العميق للعقد الاجتماعي الذي جاء به «روسو». ومع هذا فالبشر سرعان ما يشعرون بالخوف من هذا المبدأ الجديد للشرعية، كما لو أنَّ وحدة الوطن تخيفهم!

في الوقت ذاته هناك التنافس المفتوح على مصراعيه بين مبادئ الشرعية نفسها، والذي يزيد القلق في النفوس! هذا دون حساب للشرعية الشعبية التي تحمل في طيَّاتها نوعاً آخر للخوف بسبب تعارض مختلف الطرق بتحليل وتطبيق الديموقراطية.

بعد أيام من احتلال «الباستيل» حلَّ الخوف الكبير في الشعب، بحيث أنَّه إلى يومنا هذا هناك بعض الأقاليم التي تريد استعادة استقلالها.

الخوف هو ما يحيِّر أكثر ويقلق المنتصرين مثلهم مثل السادة القدماء!

حتَّى الحريَّة لا تسلم من ملامسته، لهذا فهي تترافق مع انحطاط للسلطة، إنَّ مثال استقلال [الكونغو البلجيكية ـ الجزائر] يعيب ويهزأ من تفكير منتقدي السلطة.

كلَّ تحرير فردي أو جماعي، أخلاقي أو ديني أو سياسي يختتم في لحظة من الرعب والخوف!

إنَّ تفتيت المجتمعات القديمة المغلقة أقحمت في أحلام السلام العالميِّ قلقاً قد يكون أكثر ضرراً من احترام الحدود، فالمحدود أكثر أمناً وطمأنينة من اللَّا محدود:

إنَّ التاريخ لا يقدِّم غاية بذاتها، بل يبدو وكأنَّه لا يملك مستقبلاً آخر غير ماضينا الذي نعرفه!!

---

[1] «فيريرو»: السلطات. ص36.

Ferrero, Pouvoirs, p. 36.

الباب الثالث

غائيَّـــــة الـــــسياسة

العمل السياسيّ

مقدِّمة:

تقتضي اللحظة الأخيرة في وصف جوهر توضيح هدفه الخاصّ، ووسيلته أو وسائله التي يستخدمها. فالأمر إذن هو تعريف غائية السياسية التي تنطبق ـ مفهومياً ـ على المعطيات والأوليّات التي كنّا قد حلّلناها في الصفحات الماضية.

على الغاية التي هي خاصيَّة جوهر السياسة أن تظلّ كما هي، مهما كانت الوحدة السياسية أو البلد، أي أنّها لا تتغير في حدود الزمان والمكان، وأن تظلّ مستقلّة عن المتغيِّرات، والأفكار السائدة في عصر ما والنظريات، والأحزاب التي تدَّعي قيادة النشاط السياسيّ.

أن يكون النظام ليبرالياً أو اشتراكياً، ديموقراطياً أو استبدادياً وأنْ تكون الدولة صغيرة أو كبيرة، أن تكون قبيلة أو مدينة أو إمبراطورية، على الغاية أن تظلّ كمفهوم كما هي، لا تتغيَّر ولا تتبدَّل، مثلها مثل الأوليّات التي تحدِّد شروطها.

إنَّ دقَّة معنى الغاية وتوضيحها، وكذلك وسائلها السياسية الخاصَّة تصطدم بثلاث حزم من المعضلات:

1 ـ تمتدُّ جذور المشكلة الأولى إلى الحدود المبهمة الغامضة لفكرة الغائية.

كنَّا قد ناقشنا في عدَّة مناسبات تعدُّدية وتناقض الغايات، وكانت التساؤلات التي تطرح نفسها هي:

ـ هل تتلخَّص مهمَّة المجتمع السياسيِّ في إقامة الحريَّة والحفاظ عليها أم في بناء العدالة والمساواة، وضمان أمن أفراد المجتمع؟

ـ هل من الممكن إرضاء كلِّ هذه الميول بنفس الوقت؟

في اللحظة التي تختلف فيها الحريَّة عن العدالة، والتي لا تستطيع الواحدة منهما أن تحلَّ محل الأخرى أو أن تقوم بوظيفتها، تنشأ إمكانية الصراع بينهما:

ـ أليس صحيحاً أنَّ بناء مجتمعَ المساواة يترافق عادة، إن لم يكن بالضرورة، مع تحديد للحريَّة الفردية، والحريَّات العامَّة، بل إهمال لهذه الحريَّات؟

- هل من الممكن تحقيق مجتمع المساواة هذا؟

- كيف نوفّق بين أهداف العدالة والأمان؟

نرى أنّه ليس فقط الضرورات ما تؤجّج نار الصراعات، بل الصراعات نفسها تحتوي على عناصر انبعاثها، ذلك لأنّها هي بالأصل مختلفة في غاياتها.

إنّ السياسة، كما يقول «آلان» لعبة السياسيين[1]، وبهذا يصبح من الذكاء أن يطرح رجل السياسة نفسه كمن لا همٌّ أو طموح سياسي له، سوى ما يتعلّق بخدمة وسلامة بلده.

ولكن ما نقول في الذين يعتقدون بإخلاص بهذا الموقف، ويؤمنون بحقّ بقدرتهم على العمل السياسيٍّ دون ممارسة السياسة؟

إنّ الرغبة في السلطة وممارستها تعني السياسة بالمعنى العامٍّ لهذه المفردة وكلُّ ما يقوله «السفسطائيون» وأخصائيو الجدل لا يغيِّر من هذا الواقع!

لم يوجد، ولن يوجد سياسة خالصة دون شوائب، أي سياسة عادلة، حيادية، فالتاريخ لم يقدِّم لنا رجل دولة لم يمارس لعبة السياسة هذه خلال عمله، ولكنّه قدّم لنا نماذج من القادة «يعتقدون» أنّهم لم يدخلوا هذه اللعبة.

بيد أنّ هذه الحقيقة لا تعني أنّ كلّ من يعمل بالسياسة هو «سياسي» يقصر السياسة على العمل في الأروقة والردهات كي يعقد «الصفقات» التي تخدمه، أو يستغلُّ منصبه للحصول على امتيازات دون وجه حقّ، ولكن تعني أنّه ما أن يصل إلى السلطة حتى يضطر إلى بعضٍ من هذه الممارسات التي يجب ألاّ نجعل منها غاية السياسة نفسها.

لا يكفي أن يصرِّح السياسيُّ بأنّه «رجل الموقف» كي تفتح له أبواب السلطة، إذ سيواجه المنافسين ورجالات الدولة ما يستدعي البحث عن مؤيِّدين ومناصرين، والقيام بكلِّ أشكال الدعاية والمداهنات، وبذل الجهد المتواصل كي تتجلّى صورته على الشكل الذي يريد!

- كيف يمكن أن نميِّز وسط هذا الخضمِّ من الطموحات والمنافسات والمُثُلُ والازدواجيات غاية السياسة الحقيقية؟

- هل هي في نجاح فكرة أو رجل أو جماعة بالسيطرة على السلطة؟

---

[1] «آلان»: سياسة ص272.

Alain, Politique, p. 272.

- أم هي في تغيير المجتمع جذريّاً، أم في الحكم بكلٍّ بساطة؟

- ما الذي كان يريده «الفوضويون» خلال حرب «إسبانيا» الذين رفضوا من حيث المبدأ حفر خنادق للحماية لأنَّها إشارة للجبن المخزي، كما رفضوا إطاعة أوامر القادة تطبيقاً لمبادئهم؟

- هل كانوا يريدون إنقاذ «الجمهورية» أم انتصار هذه المبادئ؟

لنأخذ مثالاً الحزب داخل الحكومة: وهو الحزب الاشتراكيُّ، إنَّ غايته هي الاستحواذ على السلطة أولاً، ومن ثمَّ إقامة النظام الاشتراكيِّ وضمان أمن المجتمع.

في الواقع هذه الأهداف جميعها أهداف سياسية، ولكن هل هي غاية السياسة؟

يعتقد مناهضو الاشتراكية أنَّ غاية السياسة لا ترتكز على إقامة الاشتراكية، وبالتالي فهذه الغاية لا تقتصر على مجرد بناء نظام سياسي!

في هذه الحالة ألا نخلط بين المهمَّة أو الوظيفة والغاية؟ وهل نستطيع أن نرقى بالغاية إلى ذروة الوظائف التنفيذية والتشريعية والإدارية والاقتصادية وغيرها؟

تناوبت النظريات السياسية والأيديولوجيات والأحزاب والأفكار السائدة في كلِّ عصر على إعطاء النشاط السياسيِّ غايات متعدِّدة.

هناك تيَّارات فكرية في السياسة يمكن تقسيمها إلى صنفين رئيسيين، وهما اليمين واليسار.

في الوقت الذي يفضِّل فيه اليمين أن ينظر إلى غاية السياسة في التنظيم المُتْقن السليم والحذِر، وفي الإدارة الناجحة، والأمن الوطنيِّ، يرى اليسار السياسة في «المثال» والتقدُّم، وفي تغيير المجتمع دون أن يتوقَّف عن الخلاف حول طريقة هذا التغيير.

إذا نظرنا إلى اليسار الذي ينقسم بدوره في طبيعة المثال الذي يحلم به والعمل الثوري الذي يمارسه، وإلى اليمين في توجُّهه نحو الإصلاح أو عدمه نجد أنَّ التعارض بين اليسار واليمين ليس له خاصيَّة معينة، وأنَّه في حقيقته ليس سوى ترجمة أيديولوجية لما سمَّاها «كيوم أبولينير» في كتابه «الشرطية الحلوة» بالأبدية، وهي الخصام الدائم بين التقليد والمغامرة! يمكن أن نتساءل إذا كانت غاية السياسة تحمل معان متشابهة، أو عدَّة معان بنفس الوقت. في هذه الحالة ألا يمكن أن نتكلَّم عن السياسة كجوهر، بل كجدلية خالصة للقوى، وللقدرات التي تستند أو لا تستند على الأفكار المختلفة.

نستخلص أنَّ السياسة تستخدم الوسائل الأكثر تنافراً وتغايراً كالقوَّة والحيلة والعنف والمساواة والإقناع.. الخ!

ـ هل نستطيع في هذه الشروط الحديث عن وسائل خاصَّة بالسياسة بنفس المعنى الذي نتكلَّم فيه عن المنهج الخاصِّ بالرياضيات، أو عن الديانة من خلال العبادة؟

ـ هل هناك فرق بين مفاهيم الغاية والهدف والفوضى؟

ـ وإذا ما وجد هذا الفرق، فما هو؟

قد لا نرى تلاحم المصطلح اللغويِّ لهذه المفردات إلاَّ في انعكاس فوضى الفكر، ولكن على العكس أيضاً إنَّ التحديد الدقيق للمعاني يساعد على تنظيم الأشياء.

2 ـ تجد المجموعة الثانية من المعضلات جذورها في غموض العمل الماديِّ وإبهامه، فالبحث عن نتيجة مباشرة في مشروع خاص يخفي وراءه غاية أبعد حيث يستحوذ ما هو سوى مرحلة في النشاط السياسيِّ العامِّ على الاهتمام والأنشطة ويحجب من ثمَّ الرؤية الحقيقية للسياسة. في هذه الحالة «نضبط» مسيرته بالظروف، وننسى الغاية الأولية.

ومثل كلِّ فعل، يمتلك الفعل السياسيُّ هو الآخر معنى لوجوده، أي أنَّه من كثرة مواجهاته الوقائع الماديَّة المتقلبة قد يتجاوز الأساسيات ويتخطَّاها.

قلَّة من الساسة من يعرف كيف يسيطر على التفاصيل، ويتحكَّم بالأحداث الطارئة. إنَّ المسألة بكلِّ بساطة تتعلَّق بالنظرة الثاقبة القادرة على استغلال الظروف ورؤية المسافة الفاصلة التي تحدِّد الأشياء بمجموعها.

من وجهة النظر هذه يمكن القول إنَّ من يأتي بنظرية جديدة ليس هو بالضرورة القادر على تطبيقها عملياً، فالجميع يعلم، ولكنَّ الجميع يعمل كمن يجهل ما يعلم. نحن في نهاية الأمر كثيراً ما نتصرف على غير ما نفكِّر!

إنَّ العمل ليس مبهماً وغامضاً فحسب، ولكنَّه يتضمَّن في كثير من جوانبه نواح لا عقلانية تلغي كلَّ إمكانية للشرح والتحليل، والفيلسوف الذي يحاول عبثاً الولوج إلى حقيقته لهو كالثعلب الذي أراد الحصول على العنب وحين لم يستطع تذرَّع أنَّه ما زال حامضاً! في هذه الحالة لا غرابة أن تقودنا هذه التأمُّلات إلى رؤية بعض من الإشارات العميقة ولكنَّها تظلُّ مشتَّتة ومبعثرة. لم نر سوى القلائل من القادة الكبار مثل [نابليون، ليوني، لينين، ديغول في كتابه «حدُّ السيف»] قدَّموا لنا صدفة أفكارهم التي ولسوء الحظِّ، تشوَّهت من قبلَ مفسريها وذلك بتحويلها إلى قواعد دوغمائية.

لم تشكّل هذه الملاحظات والوثائق والاعترافات جميعها تحليلاً منهجياً للعمل بشكل عام. لا شكّ أنَّ المنهج اللينينيّ مثلاً والذي طبق بذكاء كان مدهشاً وحيوياً بآن واحد، ولكنَّه لم يتضمَّن سوى بعض العناصر الفلسفية لأنَّه هو نفسه مجرَّد تأمُّل حول شكل محدَّد للعمل، وهو العمل الثوريُّ في منظوره المحدِّد كذلك، وهو المنظور الماركسيُّ. في الواقع لا يمكن أن نتكلَّم عن فلسفة للعمل كما هو الحال حين نطرح فلسفة المعرفة. إنَّ رجل المعرفة هو الذي يقود إلى المعرفة هذه، بينما الإنسان العمليُّ، إنسان الفعل يقوم بعمله دون أن يصفه أو أن يحاول تعريفه، ومع هذا فقد كان هناك بعض الفلاسفة أمثال [ديكارت، آلان] من حاولوا تقديم بعض الإشارات المحدَّدة والذكية للعمل، ولكنَّها كانت شبه مبعثرة ومشتتة لا تمثِّل فلسفة متكاملة حول العمل.

ولعدم وجود هذه الفلسفة فقد اتَّجه الجميع إلى الفلسفة العملية الأخلاقية أقلَّ ممَّا اتّجهوا حول العمل السياسيِّ، وحين حاول بعض المغامرين مثل [ميكافيللي، وميشيل وبيرتيووغيرهم] تقديم تحاليل إيجابية حول العمل السياسيِّ اتُّهموا بعدم النزاهة الفكرية من قِبَل أخصائيي السياسة، وكأنَّ البشر يكرهون أن يعرفوا كيف يتصرفون في أمورهم الحياتية!

في الواقع هناك أفكار مُسْبقة ثقافية ضدَّ التحليل الظواهراتيِّ للعمل بشكل عام وضدَّ العمل السياسيِّ خاصَّة استطاعت أن تمنع وجود فلسفة للعمل واضحة وجليَّة، ذلك لأنَّ الوضوح ينطوي على كثير من التناقضات أيضاً، يقول «برودون»:

ـ «لتعلموا أنَّ العمل هو الفكرة، وأنَّنا نعمل بشكل كاف عندما نجيب على تساؤلات المجتمع القادم[1]». إنَّ الأحلام، والأوهام والخيالات تجد مكانها في العمل، أمَّا عن كيفية تحقيق العمل للغايات والوعود فالفيلسوف لا يهتمُّ بهذا الأمر أبداً، إنَّه يتبرأ من هذه المسألة تماماً.

ولكن العمل يظلُّ في صلب جوهر السياسة، وهو ليس ممكناً إلا إذا حدَّدنا الأهداف، والعلاقات الأساسية والوسائل والغايات، وتفحصنَّا الفعالية والنتيجة الناجمة عنه، وطرح الأسئلة حول المسؤولية والالتزام الذي أخذ معنى مختلفاً هذه الأيام.

---

[1] «برودون»: رسالة 24 كانون الثاني عام 1852 إلى «ش. أدموند». مراسلات «برودون» ص197.
P.- J. Proudhon, letter du 24 janvier 1852 à Ch. Edmond, Correspondance de Proudhon p. 197.

في الدرجة الثانية يترتَّب علينا تحليل سير العمل بكلِّ التلاحم مع حدس ما سيحدث، مع الصدفة وما هو طارئ، مع الحذر في الخطوة والتجربة، في الحكم على ما هو ممكن وما هو غير ممكن، حول المفهوم المجرَّد الذي يتضمَّنه الكلام والواقع الماديُّ الملموس الذي يفرض نفسه دون أن يستأذن أحداً.

نستخلص إذن أنَّ النجاح المباشر والمذهل الذي غالباً ما نحققه يتمُّ على حساب الفعالية الحقيقية التي يكشف العمل من خلالها مصلحة كانت تتخفّى وراءها، وأنَّ التطوُّر نفسه للمشروع يُظهر إمكانيات وآفاق ونتائج لم نكن لنفكر بها، وأنَّ تنفيذ هذه المشاريع ينطوي على مصادر تعزز قوَّة الوسائل المعطاة منذ البداية[1].

يمكن أن نجد أيضاً أنَّ كلَّ فعل له ردَّة فعل، وأنَّه يأتي بتناقضاته التي تتغذَّى منه، كما يمكن أيضاً أن نثمِّن أهميَّة التجربة التي يهزأ منها هؤلاء الذين لم يمارسوها، لأنَّه يجب المرور بالتجربة هذه لمعرفة قيمتها وأهميَّتها العملية. من هذه التجربة يمكن أن نفهم ما النجاح وما الفشل!

ندرك أخيراً أنَّ هناك ما يمكن أن نسميه «نشوة» العمل، وأنَّ النجاح يقود إلى النجاح أيضاً، وأنَّ الإنسان الذي يقوم بما هو ضروريٌّ ومفيد يمكن أن يقوم أيضاً بما هو ضار وخطر وعديم الفائدة. في النهاية يجب تحليل مختلف أشكال العمل: الأخلاقية، الاقتصادية، السياسية، وغيرها!

هكذا تحظى فلسفة العمل بمجال حيوي واسع يمكن أن نضيف كتاباً ثانياً إلى كتابنا هذا إذا ما أردنا أن نحيط بموضوعها، ولكنَّنا نكتفي بالقول هنا بأنَّ تحليلاً مفصَّلاً سيطرح بدوره مشاكل ذات خصائص وجودية من جميع الأنواع كالمواجهة بين الفكر والعمل، وبالتالي بين رجل الفكر ورجل العمل حيث ننسى كلمات «سان جوست»:

- «إن قوَّة الأشياء قد تقودنا أحياناً إلى نتائج لم نكن نفكِّر بها».

3 - لا تأتي المعضلة الثالثة والأخيرة من الخارج كسابقتيها، لأنَّها تتعلَّق مباشرة بجوهر السياسة:

- أيقدِّم هذا الجوهر نشاطاً فريداً لنا؟

---

[1] «ميكافيللي»: تاريخ فلورنسا. الكتاب السادس، الفصل الثامن، ص1245.
Machiavel, Histoires Florentines, liv. VI, chap. XIII, p. 1245.

من الواضح أنَّه في حالة الإجابة بالنفي سوف لن يكون هناك غاية ولا وسيلة خاصَّة بالسياسة ولا جوهر لها في نهاية الأمر!

في أيامنا هذه نشهد تأثير بعض من التيَّارات الاشتراكية والماركسية والفوضوية في رفضها للسياسة:

ـ إنَّ السياسة ليست سوى انعكاس، بناء فوقي للاقتصاد سيتلاشى في الثورة القادمة لأنَّها ستفقد كلَّ معنى بعد زوال جميع أشكال الصراع. هناك أشكال أخرى للبراهين التي تقدِّمها هذه التيَّارات ليست نظرية، مفادها أنَّنا سوف لن نتعامل مع السياسة تجريدياً بمعزل عن الاقتصاد الذي ينظِّمها، أو العدالة التي تحقِّقها، أو القوَّة العسكرية التي تحافظ عليها، أو المعاهدات التي تبرمها، باختصار، سوف لن يظلَّ هناك قرار سياسي بحت، ولكن قرار يتعلَّق بالاقتصاد أو العدالة أو القوَّة العسكرية أو المعاهدات!

لا جدوى من إضاعة الوقت والجهد في دحض الاعتراض الأول الذي يضع بين قوسين التجربة والتاريخ معاً، أي أنَّه يفرغ المكان الذي نعرفه منذ البدء كي يلجأ إلى خيال في مستقبل مجهول، ويدين باسم بناء فكري محض الحقيقة والواقع المُعَاش.

ما الذي يمكن أن نجيب على ما هو غير موجود، والذي ينكر باسم النزعة الإنسانية الإنسان الذي نعرفه منذ الأزل. إنَّ هذا الاعتراض لا يقوم على فرضية نقدية، بل على اعتقاد قد يتحقَّق بعد ألف من السنوات!

ـ ما جدوى في ظلِّ هذه الشروط أن نضع ما هو قائم في مواجهة ما يجب أن يكون؟

ـ ما الفائدة من ادعاءات دولة اشتراكية تملك جهاز شرطة وقضاة وقوى مسلحة ووزراء وبيروقراطية ومؤسَّسات مشابهة لما كانت من قبل إذا كان جهاز الشرطة هذا والقضاة والقوى المسلحة والوزراء والبيروقراطية والمؤسَّسات التي تملكها سوف تكون كما كان في السابق، وسوف تلعب الدور نفسه؟

فيما يتعلَّق بالعناصر الإيجابية الأخرى لهذه الفرضية هي تخدم فقط فلسفة شمولية جدلية، أي أنَّها تؤكِّد في تحليلها الأخير أنَّ كلَّ شيء يصبُّ في بئر الاقتصاد، مثلها مثل كلِّ النظريات التي تحاول أن تستند على الدين أو الأخلاق أو علم النفس.. الخ!

يبدو الاعتراض الثاني أكثر تماسكاً وصلابة، ومع هذا فهو ينكر الميدان السياسيَّ المتمثِّل في استقلالية مفهوم «العامِّ»!

لا داعي للعودة لبحث هذه المسألة التي كنّا قد عالجناها من قبل، ولكن ما قولكم بفلسفة دينية تنكر الصفات الفذّة للحياة الدينية كي تحوّل الدين إلى مجرّد عبادات رسمية وطقوس، أي أنّها تنكر في النهاية الفرق بين الدينويّ والمقدّس، وبالتالي تنفي فكرة الله!

ما الذي تقولونه أيضاً في فلسفة الأخلاق حين تقصر الأخلاق على مجرّد دراسة لأحوال الضمير فيما يجب أن يقوم به الفرد تُجاه نفسه والآخرين، وتتجاهل مسائل الوعي والحريّة والمسؤولية والفرق بين الخير والشرّ؟

- في الواقع كثيراً ما ننسى أنّنا في النهاية لا نحصل إلا على ما قدمناه منذ البداية!

الفصل الثامن

الجدلية بين الصديق والعدو

الصراع

إنَّ العلاقة الجدلية الخاصَّة بثنائية الصديق، العدوِّ هي الصراع، ولكن يجب ألاَّ نفهم من هذه الفكرة المعنى الحصريَّ للتناقض بين مجموعتين محدَّدتين تاريخياً، نقرأ في بداية «بيان الحزب الشيوعيِّ» ما يلي:

- «إنَّ تاريخ جميع المجتمعات إلى الآن هو تاريخ صراع الطبقات»!

لا يمكن أن ننكر هذا الصراع، ولكنَّ «ماركس وأنجلز» قصرا كثيراً بهذه الرؤية الأحادية، والأيديولوجية أيضاً حدود الصراع السياسيِّ على صراع الطبقات هذا.

لقد تحدَّث «اليونانيُّون» عن التاريخ كصراع بين المدن، كما عرَّفه في أيامنا هذه «راتزنهوفر» على أنَّه صراع بين الشعوب[1]، ولكنَّ الموقف الأكثر إدراكاً وفهماً هو الذي اتَّخذه «كيمبلووكس» برؤيته السياسة حالة صراع مستمر بين أشكال الجماعات البشرية للسيطرة على بعضهما[2]، في الواقع إنَّ صراع الطبقات على الرغم من أهميَّته، وحدَّته تبعاً للعصور، ليس سوى شكل للصراع السياسيِّ المتعدِّد الأشكال، والذي لا يقتصر على نوع واحد من الصراعات: تنافس بين المدن، والطبقات، والعروق، والأوطان، والديانات، والاقتصاد، والأحزاب، والأيديولوجيات.. الخ! إنَّ أحد أشكال هذه الصراعات لا يمنع ظهور شكل آخر، لأنَّه في الوقت الذي نرى فيه حرباً بين دول، يكون الصراع الطبقيُّ مثلاً كامناً داخل المجتمعات المتحاربة، كما أنَّ الصراع الطبقيَّ نفسه يترافق مع صراع ديني، أو وطني مثلاً.

---

(1) «راتزنهوفر»: جوهر وغاية السياسة، فيينَّا، 1893.
G. Ratzenhofer, Wesen und Zweck der Politik, Vienne, 1893.

(2) «كيمبلووكس»: علم اجتماع الدولة، الطبعة الثانية 1902.
L. Gumplowlcz, Die sociologischeStaatsidee, 2e edit. 1902.

ليس هناك من سبب تاريخي، سياسي، اقتصادي، أو فلسفي يجيز لنا الحديث بكلّ ثقة وتأكيد أنَّ أحد أشكال هذه الصراعات أكثر حتمية وحسماً من الأشكال الأخرى، إنَّ كلَّ واحد منهما قد يلعب هذا الدور الحتميَّ والحاسم في مرحلة تاريخية معينة.

عندما حدَّد «ماركس» التاريخ بمظهر واحد لصراع الطبقات لم يتكلّم كعالم، بل كنصير لأيديولوجية سياسية، يمكننا أن نأتي بكثير من البراهين المناوئة، والتي تجعل من صراع الشعوب مثلاً ما يجعله العامل الحاسم في صناعة التاريخ، بيد أنَّ السياسة ليست في خدمة الأنصار والمشايعين للنظريات!

حين نريد فهم جدلية الصراع السياسيِّ يجب أن نتحرَّر من كلِّ قيد يربطنا بهذا الشكل للصراع أو ذاك، فتناحر النظريات والأيديولوجيات هو أحد مظاهر الصراع السياسيِّ بالمعنى العام الذي نريده هنا. إنَّ ما هو أساسي من حيث المفهوم هو وجود معسكرين عدوِّين، إذن وجود انقسام بين العدوِّ والصديق، لا وجود نوع تاريخي للصراع معين، أو لتسمية أعداء.

قبل الإحاطة بتحليل الصراع، علينا معالجة مسألة أولية هي في اعتقادنا صيغة «هيراكليت» التي يؤكِّد فيها على أنَّ الصراع هو أب كلِّ شيء، أي أنَّه المبدأ الكونيُّ لجميع الشروح! صحيح أنَّنا نجده في كلِّ مكان، وأنَّه قد يتحوَّل إلى موضوع للتنافس، ولكن «كلَّ شيء»، لا يقتصر على الصراع وحده، هناك في حياة الأفراد، كما في الحضارات ظواهر، وعواطف، وأفكار، وسلوكيات خارجة عن نطاقه، وإذا وجدت فلفترة محدَّدة.

كما أنَّه هناك بعض المظاهر الأخرى غريبة من حيث جوهرها عن كلِّ صراع حتَّى لو بدت متنافسة من خلال بعض المواقف كالرأفة والطيبة أو الحقيقة العلمية.

كما أنَّ الأمر لا يتعلَّق بإحالة جميع أشكال الصراع إلى شكله السياسي رغم أنَّ كلَّ المنافسات الدينية والاقتصادية وغيرها تصبُّ ضمن شروط ما في الصراع السياسي.

في المقابل يمكن أن نقول إنَّ الصراع في طبيعة السياسة نفسها، إذ لا وجود لها دون وجود العدوِّ.

سوف لن نهتمَّ إذن ببعض أشكال الصراع كالمشاجرات، والمنافسات الرياضية، ولا حتى بتنافس المدارس الأدبية، أو الاقتصادية، بل «فقط» بين المجموعات البشرية من أجل هيمنة الواحدة على الأخرى، ومن أجل السلطة السياسية.

إنَّ ظهور مجموعة منظَّمة وموحَّدة هو مظهر للصراع السياسي، علينا إذن أن نحدِّد طبيعته الخاصَّة.

أعطت الحروب الحديثة، وخاصَّة الحروب الثورية أهميَّة للصراع الذي يقوم به أفراد غير محاربين، ليس فقط مع ظهور الأنصار، ولكن أيضاً مع انتشار الدعاية، والعقوبات التي تفرض على السكَّان المدنيين، ومعسكرات الاعتقال، والدعوات إلى العنف.. الخ!

تقودنا هذه الملاحظات إلى دقَّة في فهم الصراع، ما يدعونا إلى التفريق بينه وبين النزاع.

حين نتكلَّم عن تدخُّل أفراد غير محاربين نعني أنَّ رجالاً لا نتوقَّع منهم أن يدخلوا في اللُّعبة هذه يقومون بها بكلِّ عنف، خاصَّة في الأزمنة الحديثة، على الرغم من أنَّنا شهدنا في الماضي تدخُّلات هؤلاء في صراعات تاريخية قديمة. إذن:

ـ ما النزاع؟

هو نوع من أنواع الصراع يجري تبعاً لاتفاق الأطراف، فهو صراع منظَّم لا يُلْزم سوى الذين يشاركون به، ولا يستخدم سوى وسائل محدَّدة، فهو الشكل الأكثر عقلانية للصراع. هناك فقط بنتيجته التي لا يمكن التنبؤ بها لا الوسائل أو القول المتواجدة فيه، ما لا يمنع أبداً اللُّجوء إلى الحيلة والخداع!

مع البربرية والوحشية التي تحملها الحرب، حاول البشر إضفاء شكل النزاع على الصراعات المسلَّحة. أولى هذه الخطوات يتمثَّل بتشكيل مجموعات مسلَّحة منظَّمة مع الكوادر الدائمة والتي تشرف عليها مباشرة سلطة الدولة، ومن ثمَّ خلق قانون خاص، أو دليل عسكري ينظِّم الشؤون الداخلية والخارجية، وما «مؤتمر جنيف» سوى مثال حديث للإرادة التنظيمية على مستوى الخارطة العالمية لمعالجة الحوادث العدائية.

إن الحربين العالميتين الأخيرتين، ومفهوم الحرب بشكل عام باستخدامها التكنولوجية التي لم نتوقَّعها في بداية القرن العشرين، مع الأفكار الثوريَّة للحرب، اختزلت جهود المشرِّعين الشاقَّة لدرجة الصفر، لم ننس أنَّه في العصور الوسطى نجحت الإقطاعية بتهيئة دليل، أو ما يشبه الدليل الضمنيِّ للحرب، والذي ساعد بعد الحرب الدينية الفظيعة في القرون السادس والسابع والثامن عشر على تنظيم الحالة العدائية، والتي جاءت الحروب الثورية كي تغيِّر في ذهنية البشر حول الحروب.

هنا أيضاً يجب الاعتراف أنَّ هذا التنظيم جاء نتيجة لعقلانية «الدولة» الوليدة، ذلك لأنَّها بالإشراف على العنف الشرعيِّ فقد احتفظت بحقِّها في الإشراف على التسلُّح

أيضاً، وإلغاء التشكيلات العسكرية الوطنية، والمرتزقة، وتأسيس دستور للوظيفة الحربية إلى جانب المهامِّ الإدارية وغيرها.

بيد أنَّ «الحماس» الثوريَّ الذي كان يتأجَّج في نفوس بعض الاشتراكيين لم يأبه كثيراً بهذا الشكل من التنظيم، بل تعامل بازدراء واستخفاف معه كحالة قديمة مغلوطة تاريخياً، مع أنَّ هذه الحالة كانت تلعب دوراً حاسماً في استقرار السلام أكثر بكثير من البرامج والإعلانات الرسمية لهؤلاء الاشتراكيين.

ربما تتركَّز المشكلة الحقيقية في تنظيم الحرب أكثر منها في إلغائها، وبشكل أدقِّ يطرح السؤال كما يلي:

- ما الأهمُّ بالنسبة للإنسان، الرغبة بامتلاك كلِّ شيء، أم الحصول على بعض الأشياء فعلياً؟

نلاحظ أنَّ الحضارة التي تعمل على تحويل الحرب إلى نزاع مسلَّح تقوده طبقة عسكرية، إنَّما هي في الواقع تعمل على تخفيف ويلات الحرب، وبالتالي لا يمكن أن ندينها.

لقد تحولت الحرب - القتالية في أيامنا إلى حرب، صراع بتأثير أسباب مختلفة.

كنَّا قد أشرنا إلى العوامل الأيديولوجية الثورية، وإلى مفهوم الشمولية، ولكن يجب أن نضيف هنا أنَّ صراعاً ما لا يحتفظ بصورته القتالية إلاَّ بتحديد عدد المشاركين والقوى التي تقوم به.

ما إنْ تصبح الحرب عامَّة، أو عالمية، وتضع الوجود الماديَّ لمجموعة كبيرة من البشر في خطر الفناء حتى تتحوَّل إلى حرب ضروس، وذلك حسب القانون الذي تتَّصف به الظاهرة هذه.

تفقد القناعات التشريعية، والأخلاقية صلاحيتها العملية تاركة المجال للحالة الطبيعية، وتكريس جميع المصادر الماديَّة والروحيَّة في خدمة العنف.

لقد كان «ماكس فيبر» محقَّاً حين أشار إلى أنَّ مسؤولية هذا التعبير تقع على الجانبين المتحاربين [في الحرب العالمية الأولى]، وخاصَّة على «الحلفاء»[1].

---

[1] «ماكس فيبر»، العالِمُ والسياسة، ص141:

- «إنَّ السببين الرئيسيين كانا يتمثلان من جهة في الحصار المنظَّم من قِبَل الحلفاء، ومن جهة أخرى الحرب البحرية الألمانية».

Max Weber, Le Savant et le Politique, p. 141.

من جهة أخرى لا يحتفظ الصراع بصفته كحالة قتالية إلا إذا لم يدم طويلاً، وأخذ مداه الأقصى كما وصفه «كلوزوتيز».

إنَّ الحرب تغذِّي الحرب! قد تتغير الأهداف السياسية وتتحوَّل، وأحياناً تتناقض، وقد تثير التوتُّرات المتلاحقة الأكثر عنفاً بحيث يتعارض حلُّها مع التشريعات الدولية. إنَّ تفاقم المشاكل والتوتُّرات ليس فقط من الاستمرارية والديمومة، ولكن أيضاً من حدَّة الصراع في الفضاء! حين تتطلب المعركة مسرحاً معيناً للعمليات، ومنطقة محدَّدة، فإنَّ الصراع لا يعرف الحدود ولا التخدم ولا المواقع!

يأتي تحوُّل النزاع إلى صراع من عدم تحديد الأهداف السياسية. نرى أنَّه بفضل تنظيمه يتمُّ تعيين الأهداف، بينما الحروب الحديثة بسبب مظهرها الثوريِّ تتَّخذ لنفسها غايات مجرَّدة بعيدة، بل غير قابلة الإدراك، بحيث لا يمكن إلا أن تتحول إلى صراع يتضمَّن بطبيعته تنافساً في الوسائل والغايات الغامضة في نطاق ومحيط غير واضح[1].

أخيراً قد ينحدر الصراع أحياناً إلى مستوى المتعة، واللَّذة في ممارسة العنف من أجل العنف، أي أنَّه يصبح غاية بذاته:

يخضع مفهوم النزاع لقانون القوَّة، بينما يلتزم الصراع بقانون القدرة وحده!

---

[1] «ش. دوفيشر»: نظريات وحقائق في القانون الدولي العام، ص364.
Ch. De VisscherThéories et réalités en droit international public, p. 364.

تحليل مفهوم الصراع:

في مواجهتنا لفكرة المعركة شاهدنا بعض الإشارات التي تضيء لنا مفهوم الصراع.

هو الشكل اللّاعقلاني واللّا محدود للنزاع، غالباً ما يبدو مضطرباً، غامضاً، وقد يظهر أحياناً، كما يرى «لينين»، منظّماً حسب معايير معرفة فائقة غير محدودة.

ما يهمُّ هنا هو أنَّ القواعد لا تُفرض عليه من الخارج، بل هو الذي يكوِّنها خلال تطوُّره ومسيرته تبعاً للضرورة والظروف، فهو لا يعترف سوى بالحدود التي يرسمها لنفسه، مستخدماً كلَّ الوسائل المتاحة دون أن يتراجع أمام الخيانة والخداع، أو ضراوة الموقف، أو الاتفاقيات أو العادات أو المواقع الاجتماعية والأخلاقية والدينية.

يلجأ إلى العنف الأشدِّ عند اللزوم، خاصَّة إن لم يواجه مقاومة فاعلية ضدَّه، ولا يتردَّد باستخدام أنواع القهر والاستغلال لكي يقضي على العقبات أمامه. وعند الضرورة يستخدم الغشَّ والحيلة، وحتَّى الجريمة، ولا يأبه للوسيلة التي تجيز له تحقيق ما يريد من زرع الفتن والوشايات وغيرها!

كلُّ شيء ممكن، وكلُّ شيء مباح: فهو أحياناً هائج غاضب لا يسامح ولا يقبل الصلح، وأحياناً أخرى يبدو متستِّراً، ماكراً ذو وجهين.

نسمِّي أيضاً الصراع مجموعة الجهود المتبادلة التي يبذلها الأعداء للحصول على مصالحهم، وانتصار أفكارهم وإراداتهم في محاولة للسيطرة أو انتصار على الآخر بتحطيم أو إضعاف قوَّته.

يتبنَّى الصراع أشكالاً منتظمة ومتَّفق عليها في المعركة، أو يرتكز على مواجهة تذهب بالعنف إلى أقصى درجاته دون اعتبار للوسائل المستخدمة أو العدوِّ المستهدف وانطلاقته الأشدِّ جنوناً.

السياسة تعني الصراع! وقد تأخذ أيضاً أشكالاً مختلفة كالمعارك، ذلك لأنَّ الحرب، كفعل سياسي، يمكن أن تتحوَّل إلى معركة، ولأنَّ دليل القوَّة يلعب دوره على الخارطة الدبلوماسية التي لا مجال لها سوى في نطاق المعركة.

من جهة أخرى، وعلى مستوى السياسة الداخلية، تهدف «الدولة» والدستور معها إلى تحويل الصراع إلى معركة. نخطئ كثيراً إذا ما رأينا في السياسة المعركة أو بعض مظاهرها فقط، لأنَّنا نكون قد قصرنا أبعادها، ولم نر كلَّ صفاتها بهذه الرؤية المحدودة.

من المؤكَّد أنَّ أغلبية البشر يرغبون بتحوُّل الصراع إلى نزاع، واعتبار الأعداء مجرَّد خصوم أو منافسين يعملون وفق قواعد اللُّعبة، ولكنَّ التحليل البياني يجب أن يدرك أولاً الحقيقة كما هي، لا كما نريدها أن تكون؛ في هذه الحالة من ازدياد وتيرة الصراع، تأخذ السياسة الطريق الخطأ إذا ما عاودت «الحفية» إلى المعركة، وأغلقت عينيها على جميع النزاعات، بغض النظر عن الزمن والنظام، التي يمكن أن تتحوَّل إلى العنف.

في الواقع أنَّه حتى النظام الأكثر اعتدالاً إذا ما أراد البقاء سيجد نفسه مجبراً على قبول الشروط التي يفرضها الصراع.

غداة الحروب «النابليونية» كادت «معاهدة فيينا»، والنظرية اللِّيبرالية والفكرة الدستورية السائدة أن تبعث الأمل في تغيير نهائي للسياسة إلى معركة، ولكنَّ واقعية «لينين»، والحركات المعاصرة للفاشية، وكذلك وصول بعض الأنظمة الديكتاتورية للسلطة أعادت الحقيقة السياسية للصراع إلى الواجهة، من المؤكَّد أنَّه لم يصل إلى ذروته التي أشرنا إليها، وأنَّ السياسة بدورها احترمت بعض القواعد، واستسلمت للقانون ولاستخدامات الدبلوماسية، وذلك لسبب بسيط، هو أنَّها لم تكن ولن تكون مستقلة عن السياق الحضاريِّ الذي يحيط بها.

ومع هذا، فالنزاهة والاستقامة في ملاحظة الأحداث التاريخية، والمنطق الخاصُّ بالسياسة تجبرنا على الاعتراف بأنَّ السياسة صراع، قد يذهب إلى أبعد مدى، حتَّى حين تضع أهدافاً إنسانية، أو تحاول إنشاء نظام للحريَّة.

يمكن أن نأمل أنَّ الحرب النووية لا تحدث أبداً، وأنَّ الدول والحكومات تتمتَّع بالحكمة الكافية لعدم حدوثها، مع ذلك، فنحن لا ضمانات لدينا ولا الثقة التامَّة أنَّ أمانينا هذه قد تتحقَّق!

علينا أن نأخذ بالحسبان هذا النوع من الجنون حين نحلّل الصراع السياسيّ، وألاّ نتجاهل أنَّ الإنسان والجماعات قادرة على اقتراف مثل هذا الفعل الفظيع، كما أنَّه يترتَّب علينا أيضاً ألا ننخدع بأقنعة «القيم» التي سرعان ما تتساقط عن الوجوه في لحظة تاريخية معينة، طالما أنَّ السياسة الحقيقية، كما يقول «ماكس فيبر» ليست رؤيتنا الشخصية، ولكنَّها تلك التي تتطوَّر عملياً منذ أن كان التاريخ. في الواقع تظهر السياسة دائماً على شكل صراع، بالإضافة إلى أنَّ منطق العدوِّ يريدها كذلك!

لا نخطئ إذا ما قلنا أنَّه هناك بعض من الجنون الشيطانيِّ في الصراع، كما في السياسة، ولكنَّنا نخطئ إذا نظرنا إليها من هذا الجانب وحده، قد تكون السياسة شيطانية، ولكنَّها ليست كذلك بالحتمية، لأنَّها لا تتضمَّن العنف بالضرورة، وكما أنَّها لا تستلهم دائماً الطموح والغدر والخيانة والكذب والعواطف الدونية الأخرى!

إنَّ الخير لا يعني الراحة، والكرم والرأفة في صراع مع النقائض، بصيغة أخرى علينا ألاَّ نرى في الصراع سوى البربرية والوحشية والتطرُّف:

ـ ألا توجد نظريات فلسفية، والماركسية بالدرجة الأولى، تستند على الفكرة الإيجابية للصراع وقوَّته التقدُّمية، حتَّى وهو يهبط في مستواه إلى درجة دنيا في التطبيق؟

ـ أيُّ شكل للصراع كان يجب أن نقوم به للوصول إلى ما نسميه «حريَّات أساسية»: حريَّة التعبير، والتفكير، والتجمُّع! وكيف استطاعت الديموقراطية أن تفرض نفسها؟

كان «نيتشه» قد قال، وهو محقٌّ بقوله إنَّ: «جميع المثل، والثورة، وتحرير العبيد، والمساواة في الحقوق، والعدالة، [نستطيع أن نضيف اليوم الانتخاب العامّ، والاستقلال]، لا قيمة لها سوى في ساحة المعركة[1]».

هذا لا يعني أنَّ كلَّ هذه المثل حسنة في جوهرها، ولكنَّهم البشر الذين يعتبرونها كذلك حين تصبح موضوعاً للصراع: فالفكرة التي لا تجد من يقاتل من أجلها تموت! هذا يعني أنَّنا عالجنا موضوع الصراع دون أن نأخذ بالاعتبار خصوصية مفهوم القتال، طالما أنَّه نوع من أنواع الصراع، إنَّ السياسة ذات طبيعة تناحرية، ولا تهتمُّ كثيراً بالشكل الذي ترتديه وهو تقوم بهذا التناحر!

---

[1] «نيتشه»: إرادة القوَّة، الكتاب الأول، الفصل 5، ص166.
F. Neitzsche, La volonté de puissance, liv. I, chap. V, $355, p. 166.

يشكِّل الصراع في السياسة ظاهرة دائمة لعدَّة أسباب، أهمّها أنّه يرتكز على العداوة التي لا يمكن التخلُّص منها. هذا يعني أنّه هو الذي يقيم الجدلية بين الصديق والعدوِّ. في الواقع إنَّ فكرته بطبيعتها تنطوي على وجود خصم، أو معارضة [سواء في مبارزة بين اثنين، أو تنافس شديد في مجال الرياضة، أو تزاحم اقتصادي، أو تناقض ديني.. الخ]، كذلك تعمل السياسة في إطار التنافس بين الجماعات التي ترمي إلى القوَّة والسيطرة كهدف أخير لها.

هذه الفكرة الأخيرة رئيسية في الصراع السياسيِّ، والتي يجب إلا نخطئ بشأنها. لنأخذ الاشتراكية مثلاً كنظام يريد أن يقيم العدالة والمساواة والحريَّة، ولكن باعتمادها على قوَّة البروليتاريا، أي على قوَّة مجموعة محدَّدة من مناصريها ومؤيديها وأصدقائها، يمكن أن نطرح السؤال التالي:

- ما الذي تريده الاشتراكية؟

- هل تريد انتصار البروليتاريا أم الشيوعية؟

طبعاً ستكون إجابة الماركسية جاهزة:

- تريد الاشتراكية بناء الشيوعية عبر انتصار البروليتاريا كأداة لها، هذا لا يمنع أنّه من أجل انتصار قضيَّتها ستبحث عن القوَّة التي تعني القضاء على العدوِّ الطبقيِّ.

إنَّ الهدف المباشر هو السيطرة عن طريق الاستيلاء على السلطة، وبنفس الوقت «تحصل السياسة على حقوقها.. كاملة» مهما كانت الغاية النهائية.

حين شعر «لينين» أنّه ليس قوياً بما فيه الكفاية بحث عن أصدقاء، عن حلفاء اشتراكيين ثوريين، وحين تمكّن من الاستيلاء على السلطة حلَّ «الجمعية التأسيسية» وبدأ بتصفية الجيش الأبيض [جيش القيصر]، والقضاء على الخصوم بما فيهم الاشتراكيين الثوريين، أصدقاء الأمس، لقد بنى القوَّة التي يبحث عنها منذ البداية، أمَّا الشيوعية ستنتظر قليلاً. الآن عليه أن يبني سلطة السوفييت [ديكتاتورية لينين] ومن ثمَّ سيناقش كحرية البلاد!

وحين تسلَّم «ستالين» السلطة بعده، تخلّص من «تروتسكي» مباشرة باتِّفاقه مع أصدقاء «لينين» الأوائل، ولكنّه ما أن شعر أنَّ سلطته أصبحت راسخة حتَّى بدأ بتصفية هؤلاء «الأصدقاء» الواحد تلو الآخر. إنَّ لعبة الصديق والعدوِّ تستمرُّ وسط تقلُّبات الأحداث الأكثر فجائية، أي أنّه الصراع الذي يبلغ أقصاه:

فالرعب الذي حدث عام 1939 بعد اتفاقية «ستالين» مع عدوِّه الحقيقيِّ «هتلر» قاده إلى التحالف مع أعداء أعدائه: لقد أصبح الاتِّحاد السوفيتيُّ قوَّة عظيمة ولكنَّ الشيوعية ما زالت تنتظر.. أمام خيبة أمل المؤمنين بها! أما الحاضر، الحار الخالد فهو مكرّس للقوَّة وتناميها وسط الأمواج الثائرة بين العدوِّ والصديق، والصديق والعدوِّ.. الخ!

باعتماد القدرة على القوَّة كأساس لها، من الطبيعي أن يحاول الأعداء، كل حسب قدرته، الحصول على أكبر قدر من القوَّة الممكنة، إذن، حشد أصدقاء أو العمل على تحييد آخرين كي لا يتحوَّلوا إلى أعداء، هذه إجراءات تستخدم على المستويين الداخليِّ والخارجيِّ! فالحزب الذي يحاول الاستيلاء على السلطة مثلاً يبذل كلَّ جهده للحصول على أكبر عدد ممكن من الأتباع والأنصار والمؤيِّدين، وقد يتحالف مع حزب آخر بهدف اقتسام السلطة معه ضمن حدود الاحترام لمبادئ الشرعية في حالة نظام برلماني، أو لحالة مؤقَّتة في نظام أوتوقراطي، مع احتمال تصفية الشركاء لبعضهم بعد استحواذهم الفعليِّ على السلطة.

هذا لا يعني أنَّ المعركة انتهت بين أحزاب الأكثرية البرلمانية، بل على العكس، ليس هناك من حزب له مصلحة بأن يفقد أوراقه الرابحة في السياسة المشتركة، طالما أنَّه يجب التفكير في الانتخابات القادمة التي يمكن أن تقدِّم، تبعاً للظروف، القوَّة اللّازمة لأحد الأحزاب في قاعة مجلس النُّواب.

في خارطة العمل السياسيِّ الخارجيِّ تطفو على السطح الدبلوماسية للتعبير عن تناحر القوى وتنافسها إذا ما أراد الأعداء تعزيز قواهم من خلال الاجتماعات والمباحثات، أو اللُّجوء إلى الوسائل المدمِّرة العنيفة، وأن يأخذ الصراع شكل نزاع مسلَّح يضع الأعداء الحقيقيين في مواجهة بعضهم مباشرة، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق بعض أصدقائهم أو حلفائهم [حرب كوريا مثلاً].

إنَّ لعبة الصراع مستمرة خلال تعاقب الصداقات والعداوات، وليس هناك باعتقادنا فرصة للقضاء نهائياً على هذه اللُّعبة، إذ أنَّه طالما ينقسم البشر ليس فقط لأسباب تتعلَّق بالقوَّة، ولكن أيضاً لأسباب أخرى اقتصادية دينية ثقافية دينية أيديولوجية وغيرها، يمكن لها في بعض الحالات أن تتحوَّل إلى تنافس سياسي، وصراع قد يدوم تصبح فيه الصداقة والأخوَّة مجرَّد أحلام.

هـذا يعـني أنّـه حتّـى في فـترات الـسلم يظـلُّ الـصراع قائمـاً، ويـستمرُّ البـشر في انقسامهم إلى عدو وصديق لاعتقاد كلِّ فئة منهم بصحَّة أفكارها وبقدرتها على إيجاد الحلول اللّازمة للمشاكل التي تعاني منها الجماعة، وعلى ضمان أمنها وسيادتها:

ـ كيف يمكن منع أولئك الذين يحملون نفس الفكرة للعمل السياسيِّ من أن يجتمعوا، ويتحالفوا، وفي بعض الحالات أن يتصرفوا بشكل سري؟

على السياسة إذن أن تتوقَّف عن كونها مسألة أفكار ومصالح، بل يجب أيضاً أن نمنع البشر من التفكير والاعتقاد، إلا إذا اكتشفنا الحقيقة المطلقة التي تلائم جميع الأفكار البشرية عبر حل لكلِّ التناقضات الممكنة، أو تجميع المصالح المتضاربة ضمن بوتقة واحدة، باختصار علينا أن نفترض المستحيل كي نوقف الصراع، والتجمُّعات بين البشر أعداءً وأصدقاء.

أدرك «برودون[1]» ببساطته العبقرية أنَّ الصراع السياسيَّ هو بالضرورة ظاهرة للقوَّة، وعرف كيف يصيغ عبارته بوضوح تام:

يقوم عالم السياسة على علاقات القوى، وهذا ليس عيباً أخلاقياً:

ـ «يدين الشعب بدين القوة[2]».

يعارض «برودون» بعضاً من الفلاسفة والمشرِّعين بطرحه أنَّ القوَّة هي وعي، وحكم مقدَّس، وحق:

ـ أقول الآن إنَّ هناك حق للقوَّة، لأنَّ من يملك القوَّة يملك الحقَّ، وهو في بعض الحالات أفضل من الضعيف ويكافأ على قوَّته بالسعر الأعلى، وهو في كلِّ الأحوال الأكثر ذكاءً وعلماً وعراقة.

وكما أنَّنا رأينا حقَّ العمل، والذكاء، والحبِّ الذي ينبثق من الملكة الفكرية التي تعرِّفه، كذلك حقُّ القوَّة في امتلاكه مبدأه في القوَّة، أي في الطبيعة البشرية التي

---

[1] «برودون»: الحرب والسلام، باريس 1927، ص39. إنَّ فكرة القوَّة مبهمة عند «برودون»، لأنَّها مرَّة تعني القوَّة كما أشرنا إليها سابقاً، ومرَّة أخرى تأخذ صيغة القدرة، فهو في هذه الحالة لا يفرِّق بين القوَّة والقدرة كمفهومين.

P. J. Proudhon, La guerre et la paix, Paris, 1927, p. 39

[2] القوَّة بذاتها مفيدة، خصبة، ضرورية، محترمة في أعمالها، كلُّ الشعوب تكنُّ لها الاحترام والتقدير، فالويل لمن ينكرها، سيفقد قريباً القدرة على الإنتاج والحبِّ، وحتَّى المعنى الأخلاقي. نفس المصدر. صفحة 130.

تتمثَّل في أقنوم القوَّة، لا يوجد حقُّ القوَّة في التنازل أو الوهم، هو شكل للخطف والاغتصاب، وواقعي بشكل جازم، إنَّه بكلِّ الطاقة التي تحتويها الكلمة: حق»!

بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ القوَّة هي مبدأ كوني لشرح كلِّ شيء، لأنَّ «برودون» كان يتمتَّع برؤيا واضحة وبصيْرة نافذة في تمييزه بين الجواهر المختلفة، ولكن لأنَّ السياسة صراع بالضرورة، فإنَّ نفيه، ونفي القوَّة يظلُّ مجرَّد تفكير بسيط لا نستنتج منه نتائجاً منطقية إلا إذا وقعنا في عبثية هذا التفكير.

يمكننا أن نتصوَّر «نظرياً» مناهج مختلفة لتغيير علاقات القوى، ولكن «عملياً» لا نجد سوى الصراع، أو القتال حلّاً فاعلاً لهذا التغيير.

يبدو الصراع إذن «المكان الطبيعيَّ» للسياسة، عندما نحاول تهديم قوَّة أو القضاء عليها تتولَّد مباشرة قوى أخرى مضادَّة تتابع التوتُّر والتناقضات. إنَّ كلَّ ثورة ترافقها ثورة مضادَّة، وكلُّ هجوم يقابله هجوم مضاد، وكلُّ إصلاح يتبعه إصلاح آخر، وكلُّ موجة فكرية تواجه موجة فكرية أخرى إلى هزيمة العدوِّ، ولكن العدوَّ سيظهر من بين الأصدقاء، إذ لا يمكن أن نكون ثوريين وأن نتَّخذ موقفاً معادياً للصراع أو للحرب بنفس الوقت، وليس هناك من نظام اشتراكي أو فوضوي أو رأسمالي يستطيع أن يتباهى بأنَّه استطاع أن يتجاوز الصراع نهائياً. يقول «برودون»:

- «إنَّ الأفكار التي لا تعرف كيف تقاتل، والتي تنفر من القتال لم توجد لقيادة المجتمعات[1]».

هذا لا يعني أنَّه ليس هناك من استقرار في عالم السياسة، ولكن يعني أنَّ الصراع ليس غائباً في نظام معين، وأنَّ الاستقرار يتميَّز بتحوُّل الصراع إلى قتال، أي أنَّ القوى المتصارعة تستمرُّ في تنافسها ضمن إطارات محدَّدة:

قواعد اللُّعبة الدستورية، أو النظام.

يستند كلُّ نظام سياسي على الصراع، وحين نرى مبادرات «كريمة» لمساعدة الدول النامية علينا أن ننتبه إلى أنَّ هذه المبادرات موضوعاً للتنافس ولصراع مستمر!

في المجتمع المستقرِّ تتابع القوى نزاعاتها «كي تؤكِّد نفسها، وتنتزع الاعتراف بها، وتتخذُّ لها موقعاً تحت الشمس[2]». إنَّ التوازن لا يعني الجمود ولا السكون أو

---

[1] نفس المصدر ص94 .
[2] نفس المصدر ص217.

الراحة، ولكنَّه استمرارية للصراع لإقامة التوازن بين القوى ضمن حدود احترام بعض القواعد، وحين تخترق إحدى هذه القوى حدود التوافق والامتثالية يبدأ الصراع مجدَّداً بكلِّ عنف وحدَّة. قد يقع المتردِّد الذي احترم تلك القواعد والاتفاقيات الأخلاقية التشريعية ضحية تردُّده وحيرته أمام عدوانية الآخر!

نريد أو لا نريد، يظلُّ حلول السلام هذا مؤقَّتاً، وهو مرحلة تحضيرية لصراع قادم! كما أنَّه ليس هناك من حالة أكثر قلقاً وإزعاجاً لجماعة من أن تكون عرضة لتهديد خارجي تقف أمامه عاجزة عن فعل شيء. إنَّ جماعة عاجزة لهي جماعة بائسة، إلا إذا استطاعت في إطار نظام عالمي ما أن تظلَّ مؤقَّتاً حيادية، على أمل احترام موقفها:

فالعجز لا يوحي بالثقة أبداً، فهو عدم أمان في النهاية!

يمكن اختصار منطق الصراع السياسيِّ في بضع كلمات:

- هو مظهر للقوَّة، ولكن أيضاً لإرادة السيطرة، إذا كان البلد قويَّاً بما يكفي ولم يستطع فرض هيمنته، سيجد نفسه في مواجهة بلد يبحث عن هذه الهيمنة، يضعه في موقف الضعف والابتزاز، ويعرِّضه إلى التفكُّك والتمزُّق الداخلي.

أخيراً يجب إلا نفهم من كلِّ هذه الاستنتاجات أنَّ السيطرة هي في أساس كلِّ صراع سياسي، ولكن أن ندرك أنَّ الاتجاه الطبيعيَّ للصراع السياسيِّ، حتَّى وهو على شكل قتال إرادة للسيطرة والهيمنة على الآخرين.

أسباب الصراع

هناك أسباب أخرى ذات نظام فلسفي، اجتماعي، نفسي تثير وتحرِّك الصراع، ذلك لأنَّ سلوك السياسة لا تحدِّده علاقة القوَّة وحدها على الرغم من أنَّها الرئيسية في هذا المضمار.

سنكتفي بهذا المظهر للمشكلة دون أن نذهب بعيداً إلى عمق الأشياء، ونتركها للتحاليل التي تتعلَّق بالعلوم الاجتماعية والنفسية والوضعية الأخرى.

لكلِّ فعل هدف وقواعد، وحين يصطدم البشر فيما بينهم، فذلك ليس لاختلاف غاياتهم أو عدم اتِّفاق رؤاهم حول قواعد اللُّعبة السياسية فحسب، ولكن حين تختلف وجهات نظرهم حول المنهج الأكثر فاعلية، والرجال الأجدر بتطبيق البرنامج المطروح، إنَّ الليبرالية تطرح نفسها كنظرية قادرة على إحلال السلام بنفس المعنى الذي تطرحه الاشتراكية، ولكن مؤيديها ليسوا متَّفقين على «طبيعة» هذا السلام.

الاشتراكيون بدورهم متَّفقون من حيث المبدأ على السلام، ولكنَّهم أيضاً ينقسمون إلى عدَّة أحزاب متنافسة حتَّى مع إعلاناتهم المتكرِّرة بانتمائهم إلى أيديولوجية واحدة.

يصطدم الشيوعيون مثلاً على طريقة [الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية] حول مسألة الأولوية والتأثير والمنهج بحيث أنَّه مع مرور الوقت تنشأ خلافات في النظرية نفسها ممَّا يؤدِّي إلى تحوُّلهم إلى حالة العداء، في قلب المجموعة المنقسمة حديثاً يظهر خلاف حول المنهج أو الأولوية، وهكذا دواليك!

يتحوَّل النزاع إلى صراع، ومن ثمَّ يعود فيتحوَّل إلى قتال في حدود جديدة، تلك حقيقة دائمة في التاريخ: يتَّفق البشر غالباً حول الغايات البعيدة المدى أكثر من اتِّفاقهم حول الأهداف القريبة المباشرة والوسائل والمناهج المتَّبعة، فالبشرية تبحث على الدوام عن الأفضل، ولكنَّ هذا البحث يترافق مع الصراع، ويحفر عميقاً في الحفرة التي تفصل بين التقدُّم الماديِّ والطموح السياسيِّ.

ليس هناك من بلد، بما فيها الإمارات والمقاطعات الصغيرة، والشبه المستقلّة، تقبل برحابة صدر إرادة مفروضة عليها من جار أو حام لها، دون أن تكون مجبرة بسبب ضعفها، أو أن تخضع لمحكّم ثالث، أو لتسوية مشاكلها التي تعتبرها حيوية بالنسبة لها على غير ما تريد، من هنا ينبع الخلاف، ويستمر التوتّر الذي يولّد حسب الظروف النزاعات والصراعات التي نشهدها دوماً.

حين نتحدّث بهذه الطريقة نكون قد لامسنا الأسباب النفسية، وهي معروفة: الطموح، الغرور، الرغبة في الظهور، البحث عن المجد، والمصلحة!

ضمن هذه المشاعر يدفع بعضها كالغرور والطموح وحبُّ الظهور البشر للبحث عن مكاسب فردية في الصراع، بينما الأسباب الأخرى كالمجد والعظمة، فهي تثير الجماعة بوعي منها، إذن فالمصلحة تعبِّر عن إرادة فردية وجماعية بآن واحد، وفي كلِّ الأحوال نجد أنَّ البحث عن القوَّة هو في أساس المظهر السياسيِّ الذي يتمثَّل أحياناً في شكل للتحدِّي، وأحياناً على صورة سلطة منافسة، ولكن:

- هل هذه العواطف خطرة بالفعل؟

لا أحد يعترض على أنَّها قد تكون كذلك، ولكن الضعف والعجز ينطويان هما أيضاً على عدم الأمان والفوضى التي تنتشر لعدم وجود هذه القوَّة الرادعة.

ليس من الممكن العمل في السياسة «الحقيقية» دون الأخذ بعين الاعتبار ما يرافقها من شعور طبيعي لهذا النوع من الأنشطة، فهذه الأنشطة لم تكن في يوم من الأيام مدرسة للفضيلة الملائكية والتواضع والرحمة!

نخطئ كثيراً إذا ما قيَّمنا جوهر السياسة حصرياً بهذه السطحية الدارجة، كما نخطئ أيضاً بالحكم على طبيعة الفلسفة من خلال مدرِّسيْ السياسة، أو على جوهر العلم من خلال أعداد الباحثين المتزايدة ومدرسيه[1].

تشرح الأسباب الاجتماعية الصراع جوهرياً بتنافر العلاقات الاجتماعية وتباينها: دينية، اقتصادية، أو لتناقضات الأنظمة أو العلاقات الدولية.

[1] هذه المشاكل عولجت كثيراً من قِبَل «ماكس فيبر» في كتابه الآنف الذكر «العالِمَ والسياسة(1). وكذلك في كتاب «شارل ديغول» بعنوان «حدُّ السيف(2)» وفي كتاب «رونان» بعنوان «تاريخ الشعب الإسرائيلي(3)» وكتاب «آرون» «السلام والحرب بين البلدان(4)».

1- Max Weber dans Le Savant et le Politique.
2- Ch. De Gaulle, Le fil de l'epée.
3- Renan, Histoire du people d' Israêl.
4- Aron, Paix et guerre entre les nations.

وهو يتحوّل في النظام المتجانس إلى معركة، في المقابل قد يأخذ شكلاً للعنف ما أن يدخل نظامان متناقضان في مواجهة مكشوفة مهما كانت طبيعة هذه المواجهة: دينية، أيديولوجية، اقتصادية أو حول مفهوم العلاقات الدولية[1]، أضف إلى ذلك عدم المساواة الطبيعية والاجتماعية التي تثيره: عدم مساواة اقتصادية، جغرافية، تتدخل على شكل تعارض بين الأرض والبحر الذي ما زال محتفظاً بأهميّته رغم التغيير في مفاهيمنا الفضائية من خلال إقدام وجرأة الملاحة الفضائية، وتعارض آخر بين الصناعة والزراعة.. الخ!

هناك أيضاً ظاهرة أخرى لا ننتبه إليها في كثير من الأحيان، والتي يمكن أن نسميها مع «برودون» عدم استقرار السلطات أو الأنظمة!

لنترك جانباً الأدب الذي قد يكون أحياناً سهلاً حول فكرة انحطاط، وتعارض الشعوب الصفراء والأخرى المُسِنَّة. يظلُّ واقعاً أنَّ بعض البلدان بعد مرورها بفترة ازدهار طويلة تبدو كمن أصابها الإعياء، إذ تظهر عليها علاماته بعد تعرُّضها لأزمات متتابعة، بينما نرى أنَّ بعض الشعوب الأخرى تستيقظ على الضربات، وتحاول إيجاد ديناميكية جديدة لمواجهة الأحداث.

هذه الحركات المتعاكسة تكمن في أصل الصراع الذي لا يتوقف.

إنَّ البلدان الآيلة للانهيار تريد بكلِّ إمكانياتها الاحتفاظ بتأثيرها، وتأخير سقوطها، بينما تحاول البلدان الأخرى تعزيز قوّتها، وزيادة إمكانياتها للتنافس في المجالات جميعها دون فقدان توازنها.

يمكن لأفول البلد أن يدوم طويلاً، ولكن ما هو أكبر أنَّه لا يوجد وحدة سياسية لها نفس الحيوية في جميع الأوقات بتاريخها،

إذن إلامَ نعزو تجديد بلد لقواه، وانحطاط وذبول بلد آخر؟!

يمكن أن نطيل الشرح إذا أردنا، ولكن يمكن أيضاً أن نوجز ونشير فقط إلى بعض من هذه الأسباب مثل فساد الفكر المدنيّ، وانحلال العقائد الدينية عبر تطوُّر وازدهار للفلسفة، وانهيار الأخلاق السائدة، وتفسخ في الحضارة، ومن ثمَّ ضعف الأمراء، وهبوط في مستوى المؤسَّسات، باختصار، لكلِّ هذه الأسباب، ولأسباب غيرها تصعد وتنهار الأمم في تاريخ صاخب لا يتوقف!

---

[1] حول الفرق بين الأنظمة المتناقضة والأنظمة المتجانسة انظر كتاب «ر. آرون» بعنوان الحرب والسلام بين البلدان، ص108 ـ 113.

ليس هناك من سبب واحد حاسم بذاته، ولكن باجتماعها وتلاقيها معاً. هناك «علّة، آفة داخلية» في بعض الوحدات والأنظمة السياسية، سواء أكانت مَلَكيَّة أو أريستوقراطية أو ديموقراطية، هي شكل من الضعف والتعب الذي يظهر على سيمائها، في حين نرى «جدَّة أوليَّة» وحيوية مفعمة في بعضها الآخر.

في الحالة الأولى لا يفيد الوحدة السياسية أو النظام القائم استبدال السلطة التي تشرف على الشعب بحكومة تستمدُّ شرعيتها من حق إلهي، ربما يقود هذا التغيير إلى الخرافة والمعتقدات الباطلة، وبدل أن يصلح السلطة ويعززّها، يقوم بإفسادها أكثر فأكثر[1]، من هنا، نجد أنّه على الرغم من الاستقرار الظاهريّ للسلطات والأنظمة، فإنَّ عدم استقرار عميق، مصدر لجميع أشكال التناقضات والصراعات يظلُّ ماثلاً يهدِّد بالانفجار، في جميع الأحوال، لم ينجح العلم السياسيُّ إلى الآن بكشف الغموض الذي يلفُّ صيرورة الانحطاط وديناميكية النهضة.

ما عدا الحالات الاستثنائية التي تحكي قصة أولئك الذين يرون في الصراع نشوة فردية خالصة، وبعض المغامرين الذين يتعاملون معه كلعبة، فإنَّ الصراع السياسيَّ ليس غاية بحدِّ ذاته، بل هو وسيلة تهدف لتحقيق الغاية السياسية [حماية، أمن، وفاق داخلي، تضامن]!

لهذا، وعلى الرغم من كلِّ المظاهر اللّاعقلانية للصراع، فإنّه ينطوي على عقلانية يسميها «ماكس فيبر»: [العقلانية من خلال الغاية]!

يفهم من هذا التعريف أنَّ الصراع يجرُّنا [تحديداً بسبب تقلّباته وفظاعته وما يحمله من عدم أمان] على أن نعي طبيعة وغاية السياسة، وعلى مستوى عال، يتحوَّل إلى وعي للسياسة نفسها.

هنا تحديداً نجد المركز لكلِّ التفكير السياسي عند «هوبز» الذي يصورونه أحياناً كفيلسوف للمطلق، يبدو أنَّ قراءته تمَّت بشكل سيء لأنَّه حتَّى بداية القرن العشرين، وخاصة في «إنكلترا» استخدم فكر «هوبز» بشكل رئيسي لإضفاء التكريم والإجلال على الفكر السياسيِّ الرسميِّ بينما كان «هوبز» قد أدرك بجلاء جدلية الصراع الداخلية: فهو يتَّجه إلى رفضه!

---

[1] «برودون»: حول العدالة في الثورة والكنيسة، باريس 1931، ص164.
Proudhon, De la justice dans la révolution et l'église, Paris, 1931, p. 164.

لقد كان «هوبز» مأخوذاً بالفوضى والشرور التي تتبع الصراع الفظيع لحروب الديانات، ولم يكن لديه سوى فكرة إيجاد مؤسَّسة قادرة على وضع حد لهذه الاضطرابات، كما يحدث الآن في أيامنا عند الكثيرين الذين يبحثون عن الوسيلة الناجعة لوضع نهاية للصراع الذي اتَّخذ اسم «الثورة»!

إنَّ مشكلة «هوبز» تتركَّز في بحثه عن حماية للإنسان ضدَّ التطلُّعات الشمولية التي تثير الصراع.

يمكن أن نعتقد أنَّه أخطأ حين رأى في «الدولة» الوسيلة الوحيدة لتجاوز الصراع نهائياً، خاصَّة وأنَّ الوفاق والسلام، كما رأينا سابقاً، يتضمَّنان الصراع، ومع هذا لا نستطيع أن ننكر هذا المظهر الرئيسيَّ لعمله دون أن نقع في تفسير معكوس حول غاياته، وروح فلسفته بالذات.

نستطيع أن نبحث أيضاً في تناقض داخل الصراع السياسيِّ نفسه.

إنَّ الأحزاب مثلاً هو شكل من أشكال الصراع، وهو دليل قوَّة وعنف نوعاً ما، بيد أنَّه لا معنى له إلا في سياق التعاون بين أرباب العمل [الخاصين أو العامين] مع العمال أو المستخدمين في تجمُّعهم بنفس المشروع.

ولكنَّ النزاع الذي يحدث في قلب «الدولة»، والذي يضع الخصوم في مواجهة بعضهم على شكل معركة يعبِّر عن تضامن المجموعات يتجاوز الصراع نفسه.

نرى أنَّه حتَّى الصراع العنيف، كالحرب الأهلية مثلاً، والصراع الطبقيِّ وكلُّ الأنواع الأخرى التي قد تضع الدستور والنظام وأحياناً وجود الجماعة نفسه في الخطر تقتضي تضامن العمال مع بعضهم، أو أعضاء الجماعة من أجل إعادة بناء الوحدة السياسية بشكلها الجديد، الأكثر عقلانية وعدالة.

إذن، عندما يكون عنيفاً، ويقضي فيزيائياً على عدوِّه، فإنَّ غايته الحقيقية [حتى لو لم تكن مباشرة] ليست القتل من أجل القتل، بل إيجاد الوحدة، وإقامة السلام الداخليِّ والوفاق.

حين يأخذ مظهر الحرب الخارجية، فهو بالتأكيد يطمح إلى النصر، ولكنَّه ينشد السلام أيضاً، وبنفس الوقت: كلُّ الحروب تهيئ للسلام وتعمل من أجله في نهاية الأمر، بعبارة أخرى، إذا كان هذا واقع الصراع، فإنَّه يستلزم الحشد، والتضامن، والتعاون الذي يعطيه معناه، أي أنَّه ينحو نحو رفضه هو! في الحقيقة يصبح التناقض أكثر بروزاً إذا اعتبرنا أنَّه بموجب «أوليَّة» العداوة ليس هناك من جماعة أو مجتمع

سياسي في مأمن تام من الصراعات العنيفة. في كلّ لحظة قد تتحوَّل الخصومات إلى صراع، بحيث أنّه حتّى السلام الذي هو غاية الصراع لا يستثنى من الصراع أو القتال، إذن فالصراع متلاحم بالسياسة، حتى السلمية منها، يمكن هنا أن نتفحص كلام «كلوزويتس» الشهير بأنَّ السلام امتداد للصراع على أشكال مختلفة من المعارك، باختصار فهو والحرب ليسا سوى مظاهر أو صور للصراع!

غاية السياسة هي تجاوز العداوة والخلاف الذي يتولّد باستمرار خلال الأحداث. إذن فمن الشرعية أن نطرح السؤال التالي:

- هل يأتي اليوم الذي تتوصل فيه السياسة إلى هذه الغاية؟

في هذه الحالة من المؤكّد أنَّ هذا التجاوز لا يعني فقط نهاية للصراع، ولكن نهاية السياسة نفسها.

إذا كانت غاية السياسة هي الوفاق والصداقة، وإذا كانت هذه الغاية هي الأخوَّة الكونية من خلال إلغاء جميع أشكال الوحدات السياسية الخاصَّة في المعنى الذي تقصده المواطنة العالمية، فلا مجال للشكّ إذن أنَّ نهاية السياسة تعني إلغاءها هي بالذات!

يظلُّ السؤال الكبير هو كيف ينفي الصراع نفسه؟

كيف يزول ويتلاشى؟

نظرياً، بلى! يستطيع الصراع أن ينفي نفسه، ويمكن أن يزول ويتلاشى، ولكن شريطة أن نضع في الحسبان أنَّ الجدلية هذه ليست هي بذاتها التعبير عن هذه الصراعات، وأنَّها ستجد نهايتها في شمولية لا توصف!

تاريخياً، هذا الأمر مستحيل الحدوث، طالما أنَّ الإنسان باق في الزمان والمكان!

بيد أنَّ هذه المعضلة هي ما لا تستطيع الجدلية الماركسية حلَّها، في الحقيقة هي ليست عصية على الماركسية وحدها، بل على جميع الفلسفات الكونية، ولهذا فهي لم تتمكن من تجاوز التناقض بين الخاصِّ والمطلق، بين الفردية والنوع!

يريد الإنسان الوفاق، ولكنَّ الطبيعة تعرف أكثر منه ما هو مفيد بالنسبة لنوعه: تريد عدم الوفاق[1].

---

[1] «كانت»: فكرة التاريخ الكونيِّ من وجهة نظر عالمية في فلسفة التاريخ، باريس 1947.
Kant, «Idée d'une histoire uiverselle au point de vuecosmopolitique», dans La philosophie de l'histoire, paris, 1947.

إنَّ الجدلية منهج فلسفي رائع لإدراك التناقضات، ومعنى الصراع، بالمقابل إدراك الجدلية هذه كأداة يمكن أن تحلَّ كلَّ تناقض وصراع تاريخي يعني ربطه باعتقاد فلسفي ـ سياسي، أي تحويل إلى مجرَّد فكرة:

لا توجد جدلية على مستوى القدرة يمكن أن تؤكِّد انتصارها على الجدليات المنافسة الأخرى!

قبل الإحاطة بالمظاهر الرئيسية للصراع في حالتيْ السلام والحرب، علينا أن نعي أهميَّة الجدلية القائمة بين الصديق والعدوِّ، والتي بدونها تظلُّ أغلبية المفاهيم بلا فائدة!

كشواهد يمكن أن نأخذ أمثلة ثلاثة:

1 ـ المؤسَّسة، والـمُمَثِّلة في «الدولة».

2 ـ المشروع السياسي، أي الثورة.

3 ـ الموقف السياسي، والذي هو الحيادية!

الدولة

«الدولة» هي إحدى الأشكال التاريخية الممكنة، أو حسب «سبنجلر» إحدى «البنى» التاريخية التي تؤكّد من خلالها جماعة، وحدتها السياسية، وتتمُّ قدرها الخاصّ بها، أي أن تصبح إرادة متماسكة مشتركة بآن واحد.

نحن نصرُّ على المظهر التاريخيِّ «للدولة» لأنّه قد وجدت أنواع أخرى للتنظيمات السياسية [قبائل، مدن، إمبراطوريات، أنظمة إقطاعية، سيادة على ولاية]، ويمكننا أن نفترض أيضاً أنّه في العصور القادمة، خاصّة مع التغييرات المفترضة لمفهومنا عن الفضاء السياسيِّ، ستعقب الدولة مجموعة مؤسَّسات، من هذه الزاوية نرى أنَّ الفكرة الماركسية حول ذوبان «الدولة» وتلاشيها معقولة جداً.

ومع وجود النظام الحكوميِّ الذي يشكّل النموذج الغالب للوحدة السياسية بحيث أنّه في العالم كلّه، يبذل الجميع جهده لإضفاء التلاحم العقلاني «للدولة» على مؤسَّساتها، يغالي بعض المفكّرين في إعطاء هذا المفهوم انتشاراً أكبر يولّد الكثير من التشويّش في العلم السياسيِّ، وفي استخدامهم هذه الفكرة كصيغة عامّة شاملة لكلِّ شكل من الأحداث السياسية.

هكذا يسمّي بعض علماء أصول السلالات البشرية، وعلماء الاجتماع «الدولة» كلَّ تنظيم سياسي مستقل كالتنظيم العشائري، أو إمبراطورية «جنكيزخان» بيد أنَّ لا أحد منهم باستثناء «ماير» تكلّم عن «دولة» حيوانات[1].

لقد استخدم بعض المشرّعين مفهوم «الدولة» بالمعنى الواسع للكلمة، وقصروا تحاليلهم للظاهرة السياسية على نظرية بسيطة لها أصبحت مجرّد أفكار متشابهة[2].

---

[1] «كوبر»: ملاحظات حول أصل «الدولة» والمجتمع، مجلة «ديوجين» 1954، عدد 5 ـ ص91.
V.W. Koppers, «Remarquessurl'origine de I'Etat et de la société», revue Diogéne, 1954, n 5, p. 91.

[2] «دابان»: «الدولة» او السياسة، باريس 1957 .
Dabin, L'Etatou la potitique, Paris, 1957 .

هذا الانتشار الواسع الذي نراه اليوم للمفهوم يدعو للأسف! يمكن أن نحدَّ من التشوُّش والبلبلة التي ترافق هذا الانتشار وذلك بتحديد واضح منذ البداية للمعنى الذي نستخدم به فكرة «الدولة»، وخاصَّة أن نتجنَّب استخدامها على شكل نموذج مثالي للوحدة السياسية عامَّة، ولكن فقط لوصف المظهر الحديث للتنظيم السياسي.

من الملائم إذن عدم المطابقة بينها وبين السياسة لأنَّ وجود كلٍّ واحدة منها يستدعي الآخر، بمعنى أنَّ الدولة لن تكون سوى مظهر تاريخي لجوهر السياسة.

لا يمكن أن ننظر إلى «الدولة» كحالة مهينة كما تراها المثالية السياسية حسب الرسم البياني التقليديِّ لتعارض الوجود وواجب الوجود، فجوهر السياسة ليس سياسة مثالية، ولا سياسة لذاتها، بل هو إحدى الطرق للوجود الرئيسي للإنسان، وما الدولة سوى إحدى المظاهر الوصفية والتاريخية التي تحقِّق هذا الجوهر مادياً.

من الجائز إذن الإحاطة بالمسألة السياسية انطلاقاً من فكرة «الدولة»، ولكنَّنا لن نتمكن من إدراكها إذا ما قصرنا تفكيرنا بهذه الفكرة فقط.

من المؤكَّد أنَّ مفهوم «الدولة» يتضمَّن كلَّ «أوليَّات» السياسة [الصديق والعدو، القيادة والطاعة، العامُّ والخاصُّ]، ولكن تبعاً للنماذج التاريخية الخاصَّة بنظامه. بهذا المعنى الدقيق فقصد «الدولة» السياسة، فهي النموذج التاريخيُّ لجوهر ما!

من جهة ثانية يجب إلا نأخذ فكرة «الدولة» بصيغة ضيِّقة كما فعل بعض المشرِّعين، إذ على الرغم من أنَّ التشريع الفرنسيَّ للقرن السادس عشر وحتَّى القرون التالية قد ساهم بشكل كبير في إعداد وتهيئة بناء نظام حكومي، فإنَّ «الدولة» ليست حقيقة تشريعية أصلاً. نحن نعرف أنَّ «كلسن» أتبع الدولة بفرضيته الخاصَّة التي طرحها كمعيار أصلي تصدر عنه كلُّ المعايير الأخرى، بحيث أصبح معياره نظاماً للمعايير التشريعية السارية المفعول.

بيد أنَّ «بيردو» بفكره المختلف الذي يحترم الحقيقة الاجتماعية «للدولة» يرى مع ذلك أنَّها قبل كلِّ شيء «ظاهرة تشريعية»، وبالتالي يتوجب على العلم التشريعيِّ إعداد تعريف «مثالي معصوم عن الخطأ» لها، قابل للاستخدام من قِبَل جميع الأنظمة[1]!

---

[1] «ج. بيردو»: بحث في العلم السياسي، باريس 1949، ص135.
G. Burdeau, Traité de science politique, Paris, 1949, p. 135.

من المؤكَّد أنَّ الظواهر التشريعية والمؤسَّساتيَّة للسلطة في النظام الحكوميِّ تلعب دوراً أهمُّ بكثير من دورها في أيِّ شكل آخر تاريخي للوحدة السياسية، وأكيد أيضاً أنَّ «الدولة» ليست مجرَّد مؤسَّسة بسيطة لأنَّها تستلزم إطاراً دستورياً معيارياً في داخلها تستمدُّ السلطة منه قوَّتها واندفاعها مع المؤسَّسات الأخرى والقوانين والأنظمة، ولكن كلُّ هذا لا يمنع أن تكون «الدولة»، وقبل كل شيء آخر تابعة لإرادة سياسية لا لمعايير تشريعية!

مهما كانت هذه العوامل الهامَّة من اقتصادية، وأخلاقية وتاريخية وتشريعية ودينية وغيرها تساعد على فهم شامل «للدولة» التاريخية فإنَّ الظاهرة السياسية تتصدرها جميعاً.

يجب شرح الحقيقة السياسية من خلال السياسة نفسها، كما أنَّه يترتب علينا تشريعياً فهم المسائل التشريعية، واقتصادياً في إدراك المسائل الاقتصادية وهكذا!

من الطبيعيِّ أن يحاول المشرِّعون بناء نظرية تشريعية مثالية على قدر الإمكان للدولة، وأن يجتهدوا بحلِّ الصراعات القائمة ولو نظرياً بين القانون و«الدولة»، ولكن لا يمكن لهم فرض تعريف يلزم الأنظمة الأخرى، وخاصَّة العلم السياسي!

إن الخلاف بين القانون و«الدولة» سيتولَّد باستمرار، ذلك لأنَّ «الدولة» هي المسؤولة أولاً عن حياة المجتمع، وحمايته وأمنه وسلامته، وأنَّها لا «تطيق» تحديدها بمعايير تشريعية «مثالية معصومة عن الخطأ» كما يريد المشرِّع.

تتمسك التعاريف العادية لفكرة «الدولة» بالتحديد الفراغيِّ، والحدود الطبيعية والوفاق الصريح أو المضر للشعب الذي يعيش حياة مشتركة ضمن هذه الحدود، كحقيقة للوحدة السياسية القائمة على أنظمة متطورة نوعاً ما، وظيفية، عسكرية، شرطة، قضاء، وبناء مؤسَّسات سياسية منتظمة.

لا مجال للشكِّ أبداً أنَّ مختلف هذه النقاط أساسية في تحليل فكرة «الدولة»، ولكن رغم كلِّ شيء فهي ليست معايير فارقة أو خاصَّة، ذلك لأنَّها تطبع بصفاتها جميع أشكال الوحدة السياسية لا «الدولة» وحدها.

إذا شئنا يمكن اعتبارها أنها تحدِّد «الدولة» بالمعنى الواسع، أي بالمعنى الذي يمكن أن نرى فيه الإمبراطورية الرومانية والصينية والعثمانية والمدن اليونانية، وجميع التنظيمات السياسية على شكل قبيلة، أو المجموعات السياسية المتمثلة في الحكومات تحديداً، والتي تكوَّنت في «أوروبا» منذ بداية القرن السادس عشر، وأصبح نموذجاً للوحدات السياسية الجديدة التي تشكلَّت عبر العالم.

في النتيجة يجب تحليل «الدولة» في معناها الضيق، أو كما نقول «الدولة الحديثة» بأن نأخذ بالاعتبار هذه العوامل المساعدة وأن ندمجها في تعريف «الدولة» على أن نكشف عن الصفات الخاصَّة لهذه الدولة الحديثة.

هذه الخصوصية ترتكز أقلَّ على ظهور عامل جديد أو نقطة جديدة من الطريقة التي تتصوَّر الدولة الحديثة عبر الصفات الطبيعية للوحدة السياسية المستقلة، أي تعيين الحدود الطبيعية، والوفاق الصريح أو المضمر للشعب.. الخ!

مفهوم الدولة

مع أنَّ مشرعي القرن السادس عشر الفرنسيين لم يكونوا أوائل الذين استخدموا مفهوم «الدولة» لتحديد الوحدة السياسية المستقلّة [إذ نجد هذه الكلمة عند ميكافيللي وكيشاردين]، إلاَّ أنَّهم في المقابل أعطوا الوطن محتواه الدقيق، وذلك بالتضامن مع ساسة بداية القرن السابع عشر الفرنسيين وخاصَّة «ريشيليو».

لذا علينا أن نعتمد على نظرياتهم لشرح «الدولة» الحديثة [طالما أنَّهم وضعوا أسسها]، مع الأخذ بعين الاعتبار التطوُّر التالي للظاهرة[1].

بعبارة أخرى، سنحاول تكوين النموذج المثاليِّ «للدولة»، مع الاهتمام بواقعها التاريخي.

في الواقع لقد تشكلت كلُّ «دولة» بطريقة تختلف عن الأخرى حسب طبيعة الجوِّ التاريخيِّ والأيديولوجيِّ للبلد، «فالدولة» الألمانية تشكلّت حديثاً قياساً «للدولة» الفرنسية، إذن من الطبيعي أن فرق الزمن سيكون له تأثير على بناء هاتين الدولتين.

ثمَّ أنَّ دستور الدول صيغ عبر كلِّ أنواع التحوُّلات والاتفاقيات مع احترام خصوصية كلّ وحدة سياسية، ومع هذا يمكن أن نستخلص صفات النموذج المثاليِّ للدولة بشكل عام.

1 ـ أولى هذه الصفات ترتكز على التمييز الواضح، والقاسي أحياناً بين الخارج والداخل، مما سمح «لريشيلو» مثلاً بمواجهة عنيفة ضدَّ «البروتستانت» في «فرنسا» بتحالفه مع «بروتستانت» ألمانيا!

«الدولة» وحدة سياسية بحتة ترفض كلّ شكل من أشكال الخضوع إلى مقاييس تفرض عليها، سواء أكانت عقائدية أو غيرها، فالسياسة تتصدَّر جميع أنواع العلاقات الاجتماعية الأخرى.

---

[1] لقد كانت «فرنسا» البلد الأول الذي أنشأ «دولة» بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ طرح «ريشيليد» أساسها، ولكنَّ عمله لم يكتمل إلّا مع الثورة الفرنسية.

كذلك فقد أعطى دستور «الدولة» مفهوم «الأجنبيِّ» معناه الحقيقيَّ الذي نعرفه اليوم، وهو الكائن الذي نرفض مشاركته في الحياة السياسية الداخلية! لقد كان «ميكافيللي» من أوائل الذين أدركوا فكرة «الدولة» حين أكَّد على التزامه بالدستور الوطنيِّ للجيش، ومعارضته لتشكيلات المرتزقة، وهذا الفصل بين الخارج والداخل أجاز «للدولة» أن تعطي لمفهوم السيادة معنى دقيقاً يكاد لا يحتمل! هذه الصفة الأولى «تشرف» على الصفات الأخرى، وتتحكَّم بها.

2 ـ تتَّصف «الدولة» بالدرجة الثانية بتوجُّهها نحو الخارج، كوحدة واقعة على أرض ذات حدود معينة بدقَّة، حتَّى لو لم تكن نهائية [إمَّا أن تكون حدود طبيعية، أو حدود وطنية تحدِّدها المعاهدات والمواثيق الدولية]، مع توجُّهها ثانية لتشكيل الجماعة التي تعيش على هذه الأرض «كمجتمع مغلق[1]».

كلُّ الدول تفكِّر بطريقة أوتوقراطية، بل كنظام يعتمد على الاكتفاء الذاتي، يشكِّل الذين يعيشون داخلها إرادة مشتركة ضمن تضامن مشترك.

هذا يعني أنَّ «الدولة» حقيقة فردية، ممَّا يقود بالضرورة الوحدات السياسية الخارجية المنافسة أن تشكِّل هي الأخرى دولها الخاصَّة بها. من هنا تأتي تعدُّدية «الدول» المتعايشة، لأنَّ وحدة سياسية بلا «حدود» رغم امتلاكها الأبعاد على الأرض ليست دولة بالمعنى الصحيح، ولكنَّها وحدة من نوع جديد.

إنَّ «الدولة»، غير المملكة أو الإمبراطورية الإقطاعية مثلاً لا تقبل سوى حدودها، وجميع مواطنيها يتمتَّعون بالمساواة ويخضعون لنفس السيادة الواحدة، بهذا المعنى يكون الاندماج الحكوميُّ مطلقاً، ولكن هنا يجب إلا نسيء استخدام صيغة «مطلق»، إذ أنَّها في أيامنا قد تشير إلى استبدادية الدولة، بينما كانت آنذاك، أي في الوقت الذي تشكَّل فيه دستور الدولة تعني شيئاً آخر: وهو التأكيد على عدم اقتسام السيادة لامتلاكها سلطة حصرية ضمن حدود معينة. بمعنى آخر، لم يتفق مشرِّعو وكتَّاب القرن السادس عشر حول الفكرة المطلقة، ذلك لأنَّها عبرت عن ظهور نظام حكومي جديد يعارض النظام الإقطاعيَّ الخالص.

3 ـ في المقام الثالث، وداخل نطاقها تحتفظ الدولة بكلِّ السلطة السياسية، وترفض جميع أشكال السلطات ذات الأصل الخاصِّ والنظام الإقطاعيِّ أو العقائديِّ.

---

[1] هذا المعنى الذي أعطاه «ماكس فيبر» للتعبير عن «الدولة» في كتابه: «الاقتصاد والمجتمع».

«فالدولة» نهضت على أنقاض العدوِّ الداخليِّ، ومن خلال معارضتها للسلطة الّلا مباشرة «للبابا»!

يجب ألاَّ ننسى أنَّ «ميكافيللي» رأى في فكرة «الدولة» بأنَّها موجَّهة ضدَّ ما اعتبرها حروب خاصَّة بين السادة الإيطاليين.

ومع أنَّ «إيطاليا» لم تكن قد تشكلَّت بعد في «دولة» إلاَّ في القرن التاسع عشر، من المهمِّ أن نتذكَّر هذا الحدس الاستباقيَّ «لميكافيللي» إذا أردنا إدراك مفهوم «الدولة» بوضوح. إنَّ الفصل الأخير من كتابه «الأمير» والذي يبدو فيه «الحنين» لذكرى عظمة إيطاليا القديمة، أو التعبير الأول للوطنية لا يمكن فهمه إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهوم الدولة[1].

هذه الفكرة لم تجد طريقها للتحقيق في «إيطاليا»، ولكنَّها تركَّزت في «فرنسا» بعد قرن من الزمن تقريباً تحت تأثير «ريشيليو»، وبعض المشرِّعين الذين قرأوا بكلِّ همَّة ونشاط كتابات «ميكافيللي».

علينا إلا نهمل عامل الظروف الذي ساعد في هذا التطوُّر، بهذا المعنى الذي ظهرت فيه «الدولة» نظاماً قادراً على وضع نهاية لحروب الأديان، أي شكل خاص بالعصر للعداوة الداخلية، ولكن هذه الظروف التاريخية أتت في المركز الثاني لنظرية «هوبز» السياسية.

لا حاجة بنا للدخول هنا في التفاصيل، لأنَّ كلَّ هذه النقاط كانت موضوعاً لتحليل عميق قام به «شميث»، ومع هذا يجب أن نضيف أنَّه تحت تأثير ما يسمَّى «الوضعية» للمشرعين الفرنسيين، فقد تطوَّر النظام الحكوميُّ الجديد سريعاً ضمن عقلانية تشريعية مميزة [ربما يجب أن نرى في هذا التطوُّر الأساس الذي يقوم عليه ادِّعاء المشرِّعين الحاليين بتعريف «الدولة» كظاهرة تشريعية بشكل أساسي].

مهما يكن من أمر فإنَّ هذه العقلانية طغت أخيراً عبر مسيرة التاريخ على الصفات الأخرى للدولة كي تصبح هي العامل الأهمَّ بينها، من الملائم مع هذا التعمُّق أكثر بهذه المسألة!

---

[1] ليس فقط هذا الفصل الذي يعالج ضرورة الفصل بين الداخل والخارج، ويدعو إلى تشكيل جيش وطني بقيادة «أمير» واحد يعمل على خدمة «شكل جديد للحكومة» [الدولة الموحدة]، ولكن «ميكافيللي» يتذمَّر من أنَّ الإيطاليين فقدوا المهارة القتالية سوى في المبارزات الفردية، كما فقدوا حسَّ حقيقة القتال التي تتواجه فيه البلاد ضد بعضها من أجل الفتح أو الاستقلال.

ليست «الدولة» مثل كلِّ الأشكال الأخرى للوحدة السياسية، فهي عمل مميز لأجيال متعاقبة، ولا هي أيضاً مثل بعض الإمبراطوريات أو الممالك ذات الأنظمة المرتجلة، والتي تستمدُّ استمرارها من الغزو والفتوحات، إنَّ «الدولة» ثمرة الوعي!

هي تستجيب لمشروع سياسي للسلطة كان قد تأسَّس، ونُفِّذ أحياناً رغم عواطف الرعايا بقصد إلهام الجماعة إرادة العمل الواعية في معنى وحدتها وديمومتها، باختصار، بهدف تحويلها إلى إرادة عامَّة.

الدولة كنتاج للوعيٍّ ليست بناء بسيط، أو ابتكاراً مُدْركاً من قِبَل بشر معزولين قبل وجودها[1]، ولكنَّها عقلانية متقدمة لنظام سياسي كان قد وجد من قبل، بصيغة أخرى، إنَّها لم تضع السلطة على الطريقة التي تتكوَّن فيها الجمعيات الرياضية، ولكنَّها صنعت وأعيد صنعها في المعنى العقلانيِّ للمؤسَّسات، إنَّ الإرادة العامَّة التي تضفي على «الدولة» التلاحم والتجانس يمكن أن تعبِّر عن نفسها على الطريقة «الجاكوبونية»! وأن تحاول دمج المجتمع نفسه في الدولة [ادعاء غير قابل للتحقيق رغم تبنيه من الساسة وخاصة ستالين، وألمانيا النازية].

الحقيقة أنَّ الإرادة العامَّة الحكومية إرادة سياسية تشريعية بالدرجة الأولى، وهي ليست إرادة عامَّة لفرد استثنائي يقوم ببناء إمبراطورية عابرة، «فالدولة» كبناء عقلاني ليست مُلْكِية فردية، ولكنَّها تهتمُّ بالضرورة بالمجتمع كلِّه، لذا من المستحيل التفكير في «الدولة» تجريدياً كوحدة، أي بمعزل عن المجتمع الذي تغيِّره إلى هيكل سياسي، فهي بالتالي ليست سلطة خالصة معزولة عن المواطنين!

طالما أنَّ إدماج المجتمع بالدولة فكرة بعيدة عن الواقع، وأنَّ الدولة شكل لمجتمع خاص، يمكن إذن بروز صراعات بين المجموعات التي تعيش ضمنها ومصلحة «الدولة» ذاتها. من الخطأ النظر إلى العقلانية كعامل حاسم في إلغاء التعارض والتنافس، بل المشاكل عامَّة.

ـ كيف إذن يمكن أن نفهم عقلانية الحكومة؟

مع أنَّ الوعي مصدر للخلافات فهو أيضاً «مَلَكَة بنَّاءة» تعمل على التوحيد ضمن نظام ما.

---

[1] «ويل»: الفلسفة السياسية، باريس 1956، ص134.

Weil, Philosophiepolitique, Paris, 1956, p. 134.

سياسياً تترجم هذه الوحدة «بالمركزية»: «الدولة» منطقياً تلعب دور المركز.

ولكنَّ هذا الدور يصطدم بعراقيل شتَّى من كلِّ الأنواع، مصدرها التقاليد، أو مقاومة أولئك الذين يجدون في اللَّا مركزية حالة أكثر ملائمة لأهدافهم وللحريَّة بشكل عام. هذا لا يمنع أنَّه على الرغم من العيوب والنقائص والمعارضات، تظلُّ المركزية حالة مرافقة، وملازمة على الدوام لمفهوم «الدولة»، ممَّا لا يعني أنَّها ستكون في يوم من الأيام كاملة أو مثالية.

تتطلب الدولة كنظام عقلاني مركزاً لها، «عاصمة» وحيدة محدَّدة، توزِّع المهامَّ والحوافز على البلاد الأخرى لأنَّها مركز للوزارات، والمجالس، والوظائف الأساسية لهيكل الدولة التي تقتسم المسؤوليات فيما بينها، فلا ندهش إذن إذا ما رأيناها تحاول بشكل طبيعي إضعاف [إن لم يكن] إلغاء سيادة الوسطاء [مدير مؤسسة، محافظ، معتمد.. الخ].

وتحديد القوى المستقلَّة مناطقياً، ووضعها تحت سيطرتها المركزية وربطها بالعاصمة.

يمارس رؤساء الدوائر المركزية السلطة، ويحدِّدون أحياناً حريَّات المناطق الأخرى، وكنتيجة لهذا تقوم الدولة بتقليص القدرة المالية للسلطات المحلية، وإبطال التدابير المحلية للعدالة، وذلك بتأسيس جهاز قضائي موحَّد يحكم البلاد كلَّها بنفس القانون، وتصفية الميليشيات، والكتائب المرتبطة بشخص، وذلك بتوحيد الجيش والشرطة بسلطة مركزية، مع احتفاظها «وحدها» بحقِّ التجنيد الإلزامي.

بفضل ديناميكيتها الخاصَّة، وعقلانيَّتها، تحاول «الدولة» الهيمنة على النطاق العامِّ على حساب الخاصِّ، فهي تمهِّد الطريق، وتحاول تقليص الخاصِّ وامتيازاته باسم المبدأ العقلانيِّ لمساواة الجميع أمام القانون.

هناك في أغلبية «الدول» فاصل بينها وبين الحقيقة، وهذه الخاصيَّة للنموذج المثاليِّ، وذلك لوجود التقاليد والعادات التي تقف عائقاً ضدَّها، ولكن حتَّى النظام الفيدرالي لا يخرج عن هذا الإطار عندما تحاول الوحدة السياسية أو الحكومة المركزية عقلنة أنشطتها.

إنَّ مركزية السلطة في عاصمة تترافق مع العقلانية التكنولوجية المندفعة دائماً، والتقنين المنظَّم على قدر الإمكان للمؤسَّسات، والقوانين والأنظمة وتطوُّر الهيكل الوظيفيِّ للمهن.

وبالتوازي مع كلِّ هذه الظواهر، تتَّخذ المنظمات السياسية غير الحكومية نماذج خارجية مشابهة لتنظيمات الحكومة: الأحزاب السياسية والنقابات التي تتشكَّل ضمن مجموعات وطنية، والتي «تمتصُّ» بدورها التجمُّعات المحلية الخاصَّة أو المستقلَّة.

بطبيعة الحال تمثِّل هذه المركزية كلَّ أنواع الأضرار والنتائج الخطرة التي تستغلُّها الحركات المناوئة لها.

لذا تجهد «الدولة» أحياناً بتلبية المطالب كي تدرأ هذه الأضرار عن الرعايا، فتفشل بذلك كلُّ محاولات المنادين باللَّا مركزية وتظلُّ مجرَّد مطالب نفعية، ذلك لأنَّ «الدولة» بطبيعتها هيكل مركزي.

أخيراً، كلَّما اقترب نظام سياسي من النموذج المثاليِّ، كلَّما أصبح حكومياً، ما يعني أنَّ الوحدات السياسية الموجودة عبر العالم ليست على سوية واحدة من مفهوم «الدولة» بالمعنى الصحيح للكلمة.

تحيط العقلانية بالإطار العامِّ للتنظيم التقنيِّ «للدولة» نفسه. في الواقع هي تتحكَّم بمعنى النشاط السياسيِّ، وبالعلاقة بين السياسة الحكومية مع النشاطات الأخرى غير السياسية.

هكذا تمنح العقلانية الرفعة والتفوُّق للشرعية [العقلانية] على الشرعية التي تحاول أن تجعل من المساواة المبدأ الوحيد، والعمق للشرعية نفسها.

يمكن بسهولة فهم هذه الظاهرة في واقع المركزية، «فالدولة» تعطي الأهمية المتزايدة للبيروقراطية، وهذه البيروقراطية يمكن أن تعمل بشكل مستقل، ورغم الخلافات، عن الشرعية! هي تضمن الاستمرارية رغم الأزمات، طالما أنَّ الشرعية تقدِّم لها المبدأ العقلانيَّ لتلاحمها ودوامها.

إنَّ أغلبية الثورات الحديثة تنادي «بدولة القانون» بدل النظم الإقطاعية والأوتوقراطية، ومن جهة أخرى يجهد كثير من مناصري العنف [وبينهم هتلر] للوصول إلى السلطة من خلال العنف الشرعي!

إنَّ الخلاف بين القانونيِّ والشرعيِّ لم يزل قائماً، مع أنَّ «الدول» المستبدَّة تتصرَّف وتنظِّم المسائل بينها وبين المجتمع في احترام، على الأقلِّ شكلياً، للقانون.

لا يمكننا إذن المطابقة بين «دولة القانون» والديموقراطية، إذا كان صحيحاً أنَّ الشرعية خاصيَّة العقلانية لكلِّ دولة مهما كان نوع النظام، ولأنَّ الدولة نظام مغلق لها قوانينها الخاصَّة فهي لا تقبل التبعية لمبدأ يتجاوزها، بل تحتفظ بحقّها في حل المشاكل العامَّة من خلال سلطتها الخاصَّة، وأن تنصِّب نفسها كقاض وحيد يحكم بما يراه مناسباً لصالح المجتمع، وما يجب فعله، كلُّ ذلك باسم مبدأ يسمَّى «مصلحة الدولة»!

في جميع العصور والأزمنة، وفي كلِّ أنواع الوحدات السياسية كان وما زال الأمن وحفظ الأمن للجماعات يتصدَّر كلَّ العوامل الأخرى المكوِّنة للسياسة، حتَّى في تعارضه أحياناً مع معايير الأخلاق الكونية، ولكنَّها «الدولة» وحدها التي جعلت من هذا المبدأ هدفاً يكاد أن يكون أخلاقياً في السلوك السياسي.

نفهم إذن بلا صعوبة لماذا جعل العلم السياسيُّ والتشريعيُّ، منذ أن بدأ التفكير بشكل تحليلي لظاهرة «الدولة» الجديدة، من مصلحة الدولة المسألة الحاسمة في تفكيره، وما زالت هذه المسألة حتَّى أيامنا هذه تتسلَّط على عقول الساسة تحت مسميَّات مختلفة: مشاكل العلاقة بين النظام والعدالة، بين الفرد والدولة، بين الحريَّة والمجتمع، بين تبرير التقاليد والثورة، إنَّ مفهوم الأمن العامِّ لا يعني شيئاً آخر سوى مصلحة الدولة!

هنا يجب أن نضيف أنَّ مبدأ مصلحة الدولة لا ينفصل عن السلوك السياسيِّ للحكومة. ليس فقط أنَّه لم يكن هناك «دولة» استطاعت أن تتشكَّل دون هذا المبدأ، ولكنَّها أيضاً لن تستطيع البقاء دونه!

في حالة خلاف يندفع إلى أقصاه تأخذ «الدولة» موقفها على أساس مصلحة المجموعة دون المصالح الفردية الخاصَّة، قد تتعرَّض مصلحة الدولة في بعض من هذه الحالات لمخاطر تضطر فيها إلى استخدام أداة الحيلة السياسية، أو أن تلجأ إلى سياسة استبدادية، ومع ذلك فهي تتمتَّع بالحقِّ، وبمقياس للحكمة، أي أنَّها تبحث عن الحلِّ الأمثل والأكثر فاعلية في الحدِّ من الأحكام المُسْبقة الفردية والجماعية في مجمل البنية العامَّة للمجتمع.

إنَّ مـن يـستهين منهجيـاً بهـذا المبـدأ هـو أول مـن يلجـأ إليـه مـا أن يتـسلّم الـسلطة[1] باختـصار، إنَّ الاعتقـاد بإمكانيـة إلغـاء مـصلحة الدولـة، هـو تـصوُّر لعـدم وجـود حـالات استثنائية قادمـة، وهـو أيضاً رفض «لاسـتعلائية الدولـة»، وقـصرها على تجمُّع خـاص، مثلها مثل كلِّ التجمُّعات الخاصَّة الأخرى!!

[1] لقـد لاحـظ «ج. نـودي» بهـذا المعنـى في «اعتبـارات سياسـية حـول الانقلابـات العـسكرية» ستراسـبورغ [1973] ص110، أنَّ هـؤلاء الـذين يـدينون مبـادئ «ميكـافيللي» هـم أوائـل مـن يطبِّقوهـا عمليـاً، ولقـد أشـار «شـنير» بـتهكّم في دراسـته «الفرديـة والمطلقـة» بـرلين [1963] ص53، بـأنَّ نظريـة «ميكـافيللي» ليـست هـي أبـداً الميكافيللية، بل الحقيقة السياسية هي الميكافيللية بالذات.

1- G. NaudéremarquaitdéjadanssesConsidérationspolitiquessur les coups d'Etat, Strasbourg, 1673, p. 110.

R. SchnurIndividualisus und Absolutismus, Berlin, 1963, p. 53.

نتائج عقلنة الدولة

أخيراً، غيَّر ظهور «الدولة» وضعية الدين والاقتصاد، ومعنى القانون أيضاً، ذلك لأنَّه ما أن أصبحت «الدولة» كمفهوم سيادة مطلقة لم تعد تتحمَّل مبدأ أعلى منها، أو أن تخضع له.

لقد كان الشغل الشاغل لدى مؤسِّسي «الدولة» الأوائل، والمشرِّعين معهم هو قطع الصلة التي تربط ملك «فرنسا» بالبابا، وبهذا لقد انسجموا مع منطق «الدولة» الوليدة.

إذا كنَّا في لحظة من بناء الدستور وتعزيز سلطة «الدولة» قد شهدنا انحلال «الكنيسة» الوطنية فذلك كان تماشياً مع تقدُّم العقلانية والعلمانية، والتي هي مبدأ عقلاني للتسامح وحريَّة للرأي: إنَّ كلّ فكرة، وكلُّ عقيدة حرَّة بالتعبير عن نفسها، شريطة إلا تهدِّد وجود «الدولة»، ففصل الدين عن «الدولة» يناظره تطابق روح الإنجيل مع المنطق الداخليِّ لمفهومها.

ولكن هناك ظاهرة أخرى هامَّة أيضاً لم تُلْحظ عادة بوضوح: وهي أنَّ تطوَّر الاقتصاد «السياسيِّ» حديث العهد في تشكيل «الدولة»، إنَّ الأمر هنا لا يتعلَّق بالصدفة البسيطة، ذلك لأنَّ الدولة بطبيعتها تحاول فرض عقلانيتها في جميع ميادين الأنشطة الاجتماعية، وتنظيم مجموع الحياة المشتركة، هكذا نفهم أفضل اهتمام وزراء من ملوك فرنسا ليس في الأمور المالية فحسب، بل في المسائل الزراعية والتجارية وتجارة الجملة، كلُّ هذا مع انشغالهم بتوجيه وتنظيم اقتصاد البلاد بشكل عقلاني، في حدود وسائل العصر والإمكانية الإدارية الموجودة آنذاك.

لا أحد مثل «ولترويبمان» رأى في التنظيم الذي أقامه «كولبير» سياسة رجعية[1]، تلك نظرة سطحية للأمور، تؤكِّد جهلاً تاريخياً لمفهوم «الدولة»، لأنَّ تلك السياسة

---

[1] «ليبمان»: المدينة الحرَّة، باريس 1946، ص28.

W. Lippmann, La CitéLibre, Paris, 1946, p. 28.

«الرجعية» كانت أولى المبادرات الاقتصادية التي تتلاءم معها. من وجهة النظر هذه لم يعد السؤال حول تدخُّلها في الاقتصاد [فذلك من الطبيعيّ كما نراه]، ولكن في إيجاد النموذج الأمثل في كلّ عصر للتدخُّل الذي قد يكون مباشراً أحياناً وغير مباشر في أحايين أخرى.

من الخطأ، والحالة هذه، الاعتقاد بأنّ الرأسمالية أو الليبرالية كان ممكن أن تتطوَّرا بمعزل عن سلطة «الدولة»، فالشركة المغفلة مثلاً، والتي بيَّن «ليبمان» بعد «ميراي بيللر» أهميَّتها هي عملها الذي سنَّت له القوانين[1].

يمكن مناقشة فائدة تدخل «الدولة» في عملية الإنتاج نفسه، ولا نستطيع إنكار الكفاءات التي قدَّمتها في المساهمة في الخطط والكوادر التشريعية للاقتصاد.

أمَّا مفهوم «الدولة» حول القانون، فقد أعطت الأولويَّة للقانون الوضعيّ على القانون الطبيعيّ، بل أنَّها لم تعد تعترف سوى بقانونها الأول عملياً. هذا لا يعني أنّ القانون الطبيعيّ أصبح لاغياً تماماً أو أنَّه فقد كلّ معنى له، ولكن «الدولة» لا تستطيع التعامل سوى مع قانونها هي. والذي تعمل به ضمن حدودها. من وجهة نظرها يكون المشرِّع «خلاَّقاً»، لا مفسِّراً للمعايير التشريعية السامية التي من المفترض أن يخضع لها، ولكن للقوانين الوضعية التي أصبحت هي القانون لأنَّها صناعة، أصبحت العدالة نفسها سلطة بيدها: هي شكل آخر لمصلحة «الدولة»!

هذا التغيير في مفهوم القانون الداخليّ كان له صدى وتأثير كبير على القانون الخارجيّ، فقد تحوَّل «القانون الدوليُّ العامُّ» إلى قانون سمِّي «القانون الدوليُّ»، أي أنّ الدولة أصبحت ذات سيادة في هذا المجال أيضاً دون أن تُلْحَق بأيٍّ من المؤسسات العالمية كالكنيسة، أو أن ترتبط بمعايير تشريعية غير مادية للنوع البشريّ!

لقد أصرَّينا بما يكفي حول النقطة كي لا نعود على واقع أنّ القانون الدوليّ لا معنى له إلاَّ إذا عمل على تنظيم علاقات الوحدات السياسية المستقلَّة مع بعضها، فلا ندهش إذن إذا أصبحت هذه المشكلة حديث الساعة في اللحظة التي تنصهر فيها البلدان الأوروبية في «دول».

[1] نفس المصدر، ص32.

قد لا نجد عند «كرويتوس» الحدس الأوضح والأعمق للتلاحم بين ولادة «الدولة» وضرورة القانون الدوليّ، ولكنّنا نجده أكيداً عند «فايتل[1]».

لا ريب أنَّ تأمُّلاته حول القانون الطبيعيِّ كانت وما زالت على الرغم من كلِّ شيء تؤثِّر في القانون الداخليِّ والخارجيِّ على السواء، بيد أنَّ هذا الأمر لا يزعزع منطق مفهوم «الدولة» القائم على الاعتراف بقانون وضعي واحد.

صحيح أنَّ المجتمعات التي تتجاوز حدودها القومية تتكاثر اليوم؛ وأنَّ فكرة القانون الطبيعيِّ وجدت مجدَّداً مكاناً تقريباً، ما يعني أننا نشهد انحداراً «للدولة»، وولادة جديدة لنوع آخر للوحدة السياسية.

هناك الكثير من الإشارات التي تؤكِّد هذه الرؤية، فمنذ مئات السنين كانت «الدولة» وحدها التي تحدِّد السياسة، ولكنّنا نرى الآن قوى أخرى غيرها، تلعب دورها في توجيه السياسة العامَّة.

أضف إلى ذلك أنَّ «الدولة» تخضع لمفهوم محدَّد للمساحة والحدود، حيث نرى أنَّه مع التغيُّرات التي تحدث في فكرة الفضاء التي تتجاوز اليوم الكواكب، «زاح» مفهوم الوحدة السياسية عن مكانه القديم[2].

إنَّ قدوم «الدولة» التاريخيَّ جرَّ معه تغيُّرات هامَّة ليس فقط في النظام السياسيِّ، ولكن أيضاً في جميع مجالات النشاطات البشرية الأخرى. إنَّه السياق العامُّ للثقافة الذي تغيَّر بدوره، وفي لغة المؤرِّخين للحضارات يمكننا القول إنَّ «الدولة» ستشكل عصراً في المستقبل العالمي!

ينتج عن هذا التحليل أنَّ مفهوم «الدولة» لا يحدَّد من خلال نظام سياسي بعينه، فهو يحتمل النظام الملكيَّ في الوقت الذي يتماشى مع النظم الديموقراطية والديكتاتورية والاستبدادية. إذن هي نموذج لوحدة سياسية لا لشكل نظام معيَّن. لهذه الأسباب نفسها يظلُّ

---

[1] «فايتل»: القانون الدوليُّ العام، أو مبادئ القانون الطبيعي الساري على السلوك وقضايا البلدان والسيادات.
Vattel (E. de), Le droit des gens ouPrincipes de la loinaturelleappliquée à la conduit.

[2] «كارل شميث»: سيادة الدولة وحريَّة البحار: بعض مظاهر القانون الألماني، ص141 ـ 142.
Carl Schmitt, «Souveraineté de lEtat et liberté des mers», in Quelques aspects du droit allemande, p. 141-142.

مفهوم «الدولة» مستقلاً عن التنظيمات الدستورية الداخلية التي قد تكون مختلفة ومتنوعة تبعاً للفرص المناسبة، والأفكار السائدة، وأخلاقيات البلد. يمكن أن نتكلّم بهذا المعنى عن «دولة» تمثيلية أو دستورية يملك فيها «البرلمان» القوّة المرجِّحة، كما نستطيع الحديث عن «دولة»، تشريعية يكون فيها الدستور القاضي الذي يطلق الحكم النهائيُّ [كالجمهورية الفيدرالية الألمانية]، ويمكن أيضاً الإشارة إلى «دولة» حكومية أو «دولة» إدارية.

كلُّ هذه المظاهر هامَّة للتحليل من زاوية القانون الدستوريِّ، والتطوُّر التاريخيِّ للفكر، أو من جهة نظر النماذج المختلفة التي تأخذ شكل السلطة المطلقة، ومع هذا فهي لا تضيف شيئاً أساسياً على مفهوم «الدولة».

يمكن أيضاً تفحُّص الميِّزات العديدة للعقلانية، للمركزية، الخ، فهناك الكثير من المؤلَّفات المعتبرة التي عمَّقت فكرة «الدولة» على ضوء العلاقة بين [القيادة والطاعة]، وأولاها «الكتب الستَّة للجمهورية لبودن»، وكتاب «ليفياثان» لـ «هوبز»، ، لقد بيَّنا خصوصية السيادة والشرعية «للدولة». نشير أيضاً إلى الكتاب الحديث العهد لـ «إيريك ويل» بعنوان «الفلسفة السياسية» [والذي يمكن أن نوجِّه إليه النقد لتناوله المسألة من زاوية أخلاقية لا سياسية]، ومع ذلك فقد وضَّح الكثير من جوانب هذه المسألة، خاصَّة حول أهميَّة الإدارة من الناحية الدعائية مشيراً إلى الخطأ الذي يقع فيه أولئك الذين يطابقون بين «الدولة» والإدارة، وتركيزه على الصفات الخاصَّة لهذه الإدارة في «الدولة» الحديثة: كعضو للعقلانية التقنية، لا كمنفِّذة للقرارات الحكومية فحسب، كما أنَّها مركز للتداول والمشاورات[1].

تتركَّز إحدى ميِّزات «الدولة» الحديثة حسب «ماكس فيبر» في امتلاكها قوَّة التحكُّم بالعنف الفيزيائيِّ الشرعيِّ[2].

هناك جماعات سياسية إلى اليوم «تقرُّ» الانتقام الشخصيَّ مثلاً، ولكنَّها عامَّة ليست دولاً بالمعنى الصحيح للكلمة.

---

(1) «ويل»: الفلسفة السياسية، باريس 1956 ص149.

Weil, Phiosophiepolitique, paris, 1956, p. 149.

(2) «ماكس فيبر»: العالِمُ والسياسة، ص113.

M. Weber, Le Savant et le Politique, p. 113.

ولكنَّنا قد نصدف في «الدول» الحقيقية الحديثة هذه الحوادث المشابهة، ولكنَّها لا تمثِّل اعتراضاً على تحكُّم «الدولة» ذاك، ولكنَّ النموذج المثاليَّ «للدولة» لم يتحقَّق في أيِّ مكان على هذه الأرض، وذلك بسبب ضغط العادات المتوارثة، والتي لا يمكن لأيَّة مؤسَّسة أن تتجاوز النظر فيها.

إنَّ مفهوم «الدولة» الحديثة ينطوي على استئثارها بالسلطة، واستخدامها بشكل شرعي للعنف، رغم أنَّها قد لا تتوصل دائماً لتطبيق ذلك، ولاحتكارها العنف الشرعيِّ، فهي إذن تشرف على العدالة والقانون. لهذا فقد نزعت عن السادة الإقطاعيين حقَّ الإجبار والقسر، وأبطلت المبارزات الفردية التي كانت سائدة، وألغت سيطرة الإنسان الفيزيائية على الإنسان، والعبيد، والخدم، والنساء، والأطفال، ومنعت كلَّ أشكال استخدام العنف من قِبَل الفرد تُجاه الآخر.

حين نقول إنَّ «للدولة» وحدها الحقُّ بتنظيم العنف، وأنَّها وحدها التي تمتلك القوَّة بتحديد الظرف الذي يستطيع الفرد استخدام هذا العنف [الدفاع عن النفس مثلاً]، فإنَّنا نفهم بهذا أنَّها هي

وحدها التي تحدِّد العدوَّ السياسيَّ أيضاً! هذه النقطة لم تثر اهتمام الكثير من المفكِّرين، ربما لأنَّها بديهة في أذهانهم، ومع ذلك لا بدَّ من إلقاء الضوء على بعض جوانبها للتوضيح.

لا تطيق «الدولة» العدوَّ الداخليَّ كما أسلفنا، يكفيها العدوُّ الخارجيُّ!

داخل حدودها يتمتَّع المواطنون بالوفاق والصداقة، بينما في الخارج هناك «الدول» الأخرى الذين قد يكونون أعداء حقيقيين، أو مفترضين، أو في أحسن الأحوال أصدقاءً من الدرجة الثانية، أي حلفاء.

هذه الجدلية بين العداوة والصداقة أساسية مثلها مثل العقلانية، لأنَّه بدونها تفقد العقلانية معناها.

كما رأينا، تشكَّلت «الدولة» تاريخياً في القتال ضدَّ استقلالية السادة الإقطاعيين المحليين، والقوى المستقلَّة تقريباً كالإكليروس، رجال الدين، ودعاة الحرب الدينية.

هذه الحالة لا تنطبق على «فرنسا» القرن السادس والسابع عشر فحسب، بل على البلدان التي تكوَّنت ضمن «دولة» بتاريخ أكثر حداثة».

لا تأبه «الدولة» كثيراً بالمؤسَّسات ذات الأصول الخاصَّة لسلطة سياسية، وهي تلغي بنفس الوقت كلَّ إمكانية للعداوة الداخلية التي قد تطرح رؤساء قبائل، وقادة،

وباشاوات، وشيوخ.. فإذا لم تتوصل اليونان القديمة لتشكيل دولة، فذلك بسبب العداوة الداخلية التي وضعت المدن في مواجهة بعضها، وكذلك الممالك الإقطاعية بكلِّ حروبها الخاصَّة لم تستطع تشكيل هذه «الدولة» إلا بتوطيد السلام الداخليِّ ضمن حدودها عبر اندماج كلِّ المجموعة والسلطات السياسية معاً.

بهذه الرؤية يمكن أن نعرِّف «الدولة» بأنَّها:

الوحدة السياسية التي ليس لها من عدوٍّ سوى العدوِّ الخارجيِّ، والتي لا تحتمل وجود أعداء داخلها سوى الخصوم، أي المجموعات المعارضة التي قد لا تتَّفق مع سياستها العامَّة، والتي تشكِّل معارضة «شرعية» دون أن تهدِّد وجود الوحدة السياسية كسيادة مطلقة في حدود معينة بكلِّ دقَّة.

تتقبَّل «الدولة» إذن المعارضة الفكرية، والمنافسة والتزاحم، داخل حدودها طالما أنَّ هذه المعارضات الداخلية لا تتَّجه نحو النزاع المسلَّح أو العنف.

لو كان الأمر كذلك لم يكن هناك وجود لدول شمولية، ولكن فقط لأحزاب شمولية تحتكر القدرة الحكومية لمصلحة مجموعة فقط. في هذه الحالة ليس من العبث أن نتكلَّم عن تلاشي «الدولة» وانحلالها حتَّى مع تماسك أنظمتها السائدة، ولكن «الدولة» لا يمكن أن تكون ليبرالية بالمعنى التقليديِّ إذا كان صحيحاً أنَّ الليبرالية تعادي تدخلها في مختلف الميادين والأنشطة البشرية، في مراقبتها، ومركزيتها!

إذا ما نظرنا إلى غايتها، نجد أنَّ «الدولة» هي الشرط الموضوعيُّ والممثِّل للحريَّة، أي أنَّها تقدِّم للأفراد الإمكانية الماديَّة لاستكمال حياة شريفة داخل حدودها.

بهذا المعنى، هي إذن في خدمة الفكر، وتجيز [للفكرة الأخلاقية، فكرة هيغل] أن تتحقَّق، مع العلم أنَّها ليست الحقيقة السياسية المطلقة، ولا المرحلة النهائية للصيرورة التاريخية، ولكنَّها الوحدة السياسية التي تتلاءم مع عقلية عصر معيَّن للثقافة!

في كلِّ الأحوال تظلُّ «الدولة» نظاماً خارجياً عن الإنسان، الذي يعكس فيها إرادته من أجل استمراريته في قلب الجماعة التاريخية ومن أجل أن يتوسَّط الوعيُ من خلال العمل.

تبدو الدولة إذن كأداة تجيز للإنسان أن يحلَّ مشاكله، وخاصَّة مشاكل الحياة المشتركة، ولكنَّها تظلُّ هي مشكلة بحدِّ ذاتها، لا حلاً نهائياً، ولا أملاً بوجود حل!

مفهوم الثورة

نعرف أنَّ المعنى الأول للثورة ذو صيغة فَلَكية وميكانيكية: فهو يشير إلى حركة باعث يجوب منحنى مُغْلَق، وكانت الهندسة قد استخدمت هذه الصيغة في معنى مشابه!

نجد نفس المعنى في الاستخدامات الفلسفية الأولى على شكل «العودة الأبدية»، أو عودة الأشياء، وخاصَّة عودة مختلف أنواع البنى والتراكيب الطبيعية.

تفترض الثورة في هذه الحالة وجود نظام خالد، لم تأخذ التسمية سوى ظاهرياً معنى جديداً في أدبيات السياسة الإيطالية للقرن الرابع والخامس عشر، حيث استخدمت كلمة «ثورة» كمعادل للاضطراب وقلب الأوضاع بمعناه السلبيِّ في العصور الوسطى، ولكن فيما بعد أخذت معنى إيجابياً لوصف هذه الحركات.

في الحقيقة ظلَّت هذه الاستخدامات لفكرة الثورة وفية للمعنى الأول، هكذا استخدمت أدبيات السياسة الإيطالية هذه المفردة لوصف مشروع أو عملية تهدف إلى تحرير جماعة من طاغية بهدف إعادة إنشاء نظام قديم، إنَّ مفاهيم الإصلاح تتضمَّن هي أيضاً فكرة العودة إلى «القديم الحقيقيِّ»، وحتَّى الثورة الإنكليزية لعام [1688] اعتبرت إعادة بناء للنظام الحقيقيِّ، إنَّ فكرة النظام الخالد، أو على الأقلِّ النظام الدائم تظلُّ «أوليَّة» في مفهوم الثورة. أخيراً، يمكن أن نطبِّق عموماً هذه الصيغة على كلِّ حركة عنيفة، أو راديكالية مهما كانت، من هنا يمكن استخدام كلمة «ثورة» في مجالات الفكر والبيولوجيا والأرض والسياسة بالمعنى الواسع لتحديد التغيير العنيف والهامَّ في نطاق السلطة السياسية.

يمكن النظر إلى الثورة أيضاً كقلب عنيف للنظام القائم، بعون من الجماهير أو الشعب الواقع تحت حكم مجموعة تنفِّذ برنامجاً أيديولوجياً تمتدُّ جذوره إلى القرن الثامن عشر مثلاً.

يجب أن نكون حذرين في تحليلنا للنصوص، ذلك لأنَّه غالباً لا نفكر سوى في الثورة التي تدور في أذهاننا، لقد عوَّد كتَّاب القرن الثامن عشر قرَّاءهم على فكرة غامضة ومبهمة للثورة، ولم يعدُّوا نظرية واضحة دقيقة لها.

حين نسمع عن «الثورة الجميلة» التي تحدَّث عنها «فولتير» يذهب تفكيرنا إلى تغيُّرات فكرية بزوال التعصُّب والظلامية و«الخطأ»، ويتَّجه نحو بعث جديد للإنسان عبر الأخلاق وعصر الأنوار.

إنَّ الثورة تأتي إذن كمفهوم يتخطَّى حدود السياسة بنتائجها الَّلا مباشرة فقط على السياسة: فهي تختصر الرؤية الديناميكية الجديدة للعالم في مواجهتها مع الرؤية السكونية.

عبر هذا المنظور يجب قراءة النصوص الشهيرة لـ «ألمبير»:

- «يجرُّ التركيب الفيزيائيُّ لعالم الأدب، مثل العالم الماديِّ، الثورات القسرية، من التشكلِّي من التغيير الذي يتمُّ في فصول السنة»!

وكذلك كتابات «ديدرو» التي يؤكِّد فيها:

- «لقد كان هناك ثورات على الدوام، وستظلُّ دائماً[1]».

«كوسليك» هو الآخر أصرَّ على التمييز بين الثورة والحرب الأهلية، فقد تتمُّ الثورة وتنتهي دون أن تقود إلى الحرب الأهلية بالضرورة[2].

أمَّا «روسو» فقد توقَّع الانفجار الثوريَّ، ولكنَّه فضَّل أن يكون عدوَّاً للملك بدل أن يكون أحد رعاياه، ومارس [على الرغم منه] تأثيراً مباشراً على الأيديولوجية الثوريَّة التي تهيئ لجميع الثورات في العالم.

خلال السنوات التي تلت مباشرة الثورة الفرنسية واجه بعض المفكرين وخاصَّة [تيركو، مابلي، لابيرانيال] إمكانية الحرب الأهليَّة الثورية.

بشكل عام، كان يُنْظَر إلى الثورة من منظور فلسفي للتعارض بين العبودية والحريَّة لا كصراع مسلَّح، رغم أنَّه كان يُنْظر إلى الملك كمستبد.

---

(1) «ألمبير»: أولي حول الموسوعة، باريس 1919، ص119.

«ديدرو»: الأعمال الكاملة ـ باريس 1875 ـ 1879 ـ ص427.

D'Alembert, Discourspréliminaire de I'Encyclopédie, Paris, 1919, p. 119 et Diderot, Oeuvres completes, Paris, 1875-1879, p. 427.

(2) «كوسليك»: النقد والأزمة، فريبورج، ميونخ، 1979، ص209.

R. Kosseleck, Kritik und Krise, Fribourg- Munich, 1959, p. 209.

حتَّى لو كان يجب على الحرب الأهليَّة أن تنفجر كان الاعتقاد سائداً أنَّها ستكون لفترة قصيرة، فانتصار الوعيٍّ على العنف لا بدَّ منه في نهاية الأمر. ولكن هي النتيجة تحديداً بين الثورة والحرب الأهليَّة التي ستحدِّد المفهوم الحديث للثورة. بنفس الوقت لعبت الفكرة الثورية، والتي بدت سلمية في بداية الأمر دوراً هامَّاً في التهيئة المباشرة للثورة الأيديولوجية.

إنَّ قراءة كتَّاب ما قبل الثورة تشير إلى أنَّهم كانوا ينظرون إلى الثورة بغموض وإبهام، كان يجب انتظار خطابات [سان غوستو روبيسبيير] الشهيرة حول موت الملك، وخاصَّة خطابات «روبيسبيير» حول مبادئ الحكومة الثوريَّة كي تتوضَّح فكرة الثورة بدقَّة، وتجد معناها المتلاحم.

في الواقع نجد في هذه النصوص للمرَّة الأولى جميع الإشارات لمفهومها بالمعنى الحديث للكلمة، والتي أعطتها الاشتراكية والماركسية واللينينية فيما بعد سلطة عظيمة.

منذ الآن لا نناقش سوى فكرة الثورة في استخداماتها الحديثة، وأول ما سنطرحه هو السؤال التالي:

ـ هل هناك حقَّاً «نسب» وتدرُّج بين مفهوم الراهب «جواشيم دوفلور» والنظريات الثورية الحديثة؟

إنَّ الإجابة على هذا السؤال في غاية الصعوبة، إذن من الأهمِّ كما يبدو لنا هو النظر إلى الثورة الحديثة على الرغم من توجُّهاتها التقدُّمية على أنَّها ما زالت تتغذَّى من فكرة «العودة الأبدية»، فهي تريد أن تجد الطبيعة، أي الحقيقة، والحقيقة الأساسية للإنسان، والتي أسدل عليها التطور التاريخيُّ ستار الظلمة.

لا شيء أكثر خلافاً من التحاليل التي تعتقد أنَّها وجدت فصلاً بين المعنى القديم والآخر الجديد لهذا المفهوم! لا داعي للإصرار على دور الطبيعة في فكر ما قبل الثورة وخلالها حسب مختلف ظواهر القانون الطبيعيِّ، والأخلاق الطبيعية، والدين الطبيعيّ، والحالة الطبيعية، وأسطورة الإنسان المتوحش الطيِّب القلب!

سوف لن ننتهي من تصنيف النصوص التي لا تحصى، والتي تطرح الثورة كأداة لإيجاد «الأخلاق الحقيقية» [تيركو]، أو التي تشير أنَّه بين العالم الطبيعيِّ للسعادة، وعالم العبودية والاستبداد لا توجد إمكانية «لإنشاء معاهدة سلام» [لابيرانيال].

لقد كان «روسو» على الرغم من موقفه المعارض للثورة من الذين ألهموا الموجة الثوريَّة، فقط لأنَّ الثورة كانت تنادي بالحريَّة الطبيعية والطيبة التي شوَّهتها أيادي المجتمع الاستبداديِّ، نصدف موضوعيْ «القانون الطبيعي» و«نسيان الطبيعة» يتلاقيان عند «سان غوست»، بينما كان «روبيسبيير» يرى في الثورة الوسيلة الناجعة لوضع حدٍّ للفساد من خلال مؤسَّسة لجمهورية تتمتَّع بفضائل «بسيطة، متواضعة، فقيرة» و.. طبيعية![1]

لا مجال للنقاش بأنَّ العودة إلى الإنسان الحقيقيِّ، إلى الطبيعة الحقيقية للإنسان تشكِّل موضوع الثورة، فلا توجد ثورة لذاتها، وهي ليست الحقيقة، بل الوسيلة لإيجادها، وإلَّا أصبحت مجرَّد قلب لنظام قائم في الفراغ!

نجد في الماركسية علاقة مماثلة بين الإنسان والطبيعة التي تعطي معناها للثورة، الجدَّة هنا هي في أنَّ هذه العلاقة أصبحت جدلية، أي أنَّ الإنسان نتاج للطبيعة، يتمثَّل قدره بإعادة إنتاج الطبيعة نفسها. ومن ثمَّ السيطرة عليها، في المعنى نفسه تصبح الثورة كمظهر أساسي للتغيير المفاجئ وإلغاء لحالة الاغتراب وأداة لتصالح الإنسان مع الطبيعة.

لا مكان هنا لطرح هذه الفكرة مجدَّداً لتبيان أنَّ الإنسان على الرغم من كونه «جزءاً من الطبيعة» لم يعد طبيعة خالصة، ولكنَّه يضفي على هذه الطبيعة صفته البشرية في الوقت الذي يكتسب فيه خاصَّة الطبيعة. المهمُّ هو في معرفة أنَّ مفهوم الثورة عند «ماركس» لا يُفْهم سوى بتوظيفه في العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وباستخدامه افكار «العودة الأبدية» و«إعادة الاندماج» و«البعث الحقيقيّ للطبيعة[2]»، باختصار، تنقل الثورة في نهاية مثالية الفكرة الأسطورية وتعيدها إلى الأصل!

---

[1] «لابيرانيال»: التاريخ الفلسفي والسياسي، ص389.
«سان غوست»: مؤسسات جمهورية، أعمال كاملة، باريس 1946، ص283.
«روبيسبيير»: نصوص مختارة، ص104.
AbbéRaynal, Histoire philosophique et politique, p. 398, Saint-Just, «Institutions républicaines» in oeuvres de Saint- Just, Paris, 1946, p. 283, Robespierre, Texteschoisis, p. 104.

[2] «ماركس»: مخطوطات 1844. Marx, Manuscrits de 1844.
في نص آخر شهير يقول «ماركس»:
- «إنَّ الشيوعية هي إلغاء للمُلْكية الخاصَّة بشكل إيجابي، وبالنتيجة امتلاك الإنسان الحقيقيِّ لجوهره، إذن عودة نهائية للإنسان لنفسه كإنسان اجتماعي، أي بشري، عودة واعية تحافظ على غنى التطوُّر القديم في ذاته».

واقع أنَّ هناك «عبادة» للثورة، كما كان هناك أيضاً عبادة «للدولة» لا يضيف جديداً لمفهومها، ولا يبدِّد الغموض أو التناقض الذي يحيط بها. أحد أهمِّ عناصر الإبهام في مفهوم الثورة هو ما أشرنا إليه منذ قليل وهو التناقض بين التقدُّم وفكرة «العودة الأبدية».

تطرح الثورة نفسها كحريَّة للإنسان، وللفكر. مع ذلك سرعان ما تأخذ مظهراً شبه رجعي ودوغماتياً عبر عدم ثقتها بالنقد، وبالحكم الحرِّ، وبالأفكار المضادَّة لها.

هي ترتكز على الوعيِّ الثقافيِّ بنوعه البشريِّ، المعادي للأحكام المُسْبقة والتعصُّب، ولكنَّها في الوقت ذاته تستخدم القوى الأكثر ظلامية وتخلُّفاً عند الإنسان، بما فيها الجريمة والوحشية.

تطالب بالعدالة والنقاء البشريِّ، بيد أنَّ مسيرتها ليست سوى تتابع للظلم والقهر اللذين لا يمكن للغاية مهما كانت نزيهة أن تبرِّرهما.

تَعِدُ الثورة بالسعادة القادمة، بالنظام الحقيقيِّ ونهاية العنف، ولكنَّها تبدو مباشرة مثل كارثة تحمل معها الفوضى، وتطلق عنان العنف الأقصى للرعب.

تدَّعي أنَّها «تكنس» الأوهام والوثنية والتجريد، ولكنَّها تعيد خلق هذه المفردات مجدَّداً.

تطرح الإنسان الجديد الذي سيبني العالم الجديد، ولكنَّ هذا الإنسان سرعان ما يظهر بصورته القديمة، وقد ارتدى «أسمال» الثورة.

إنَّ طموحات الثورة علمية، مناهضة للدين والميتافيزيقيا، ومع هذا فهي تثير مؤيِّديها وتدفعهم إلى التعصُّب والحماسة الّلاهوتي والميتافيزيقيِّ لانتصارها...

كلُّ هذه الإبهامات يمكن فهمها تاريخيَّاً، اجتماعياً، وحتَّى سياسياً، ولكنَّنا لا يمكن أن نفهمها على مستوى المفاهيم! من هنا يأتي التناقض في العاطفة التي تثيرها: الفظاعة والقرف التي تحملها مع الحماسة والأمل!

يكفي أن نقرأ تاريخ الثورة الفرنسية والروسية حتى نصاب بالغثيان!

قد يشعر قارئ ما بالغبطة، وهو يقرأ تاريخ هاتين الثورتين، ولكن آخر قد يصاب بالذعر والخوف، تلك قصَّة أخرى تجد أحداثها في النفس البشرية المعقَّدة، ما يهمُّنا هنا هو أنَّ الثورة مهما اختلفت آراؤنا تدلُّ على الثقة بالإنسان ومستقبله، لأنَّها تستند على رؤية تفاؤلية ومستقبلية للتاريخ الذي سيصنعه الإنسان بيديه، ولكنَّها أيضاً تبعث على

الأسف والأسى بقتل الإنسان واستعباده من خلال مساواة استبدادية، إذا كان صحيحاً أنَّ «العبور من الثورة إلى الطغيان تقليدي تماماً[1]».

نفهم أنَّ الثورة تعني للبعض حلاً سحريًّاً للمشاكل والأزمات والتناقضات جميعاً، بينما تعني للبعض الآخر مصدراً لهذه التناقضات وما نراه من حلول لها ما هي سوى حلول ظاهرية سرعان ما تتبدَّد، لأنَّها تفتعل أزمات أكثر عمقاً وشمولاً وضرراً تتأصل في قلب المجتمع! قد يبدو صحيحاً أنَّنا ما زلنا نتساءل حتَّى اليوم ما إذا كنا نعيش نتائج ثورة [1789]، أو ما زلنا نبحث حتَّى الآن عن نهاية لهذه الثورة.

نتساءل حول أسباب الغموض هذا، ولكن لا أحد يعتقد أنَّه وجدها في الخيال التجريديِّ بالمعنى الذي ينزع الثوريُّون الصفة الشخصية عن المشاكل والأحداث والبشر.

يحتقر الثوريُّ الإنسان الحيَّ باسم رفعة وسموِّ الغاية التي يعمل من أجلها، والتي ستقدِّم السعادة للأجيال القادمة، إنَّه «يسوِّد» المجتمع الحاليَّ، ويشوِّه المسائل الماديَّة كي يضفي المثالية على الحلول النظرية التي يطرحها.

يعتقد البعض أنَّ الثورة هرطقة سياسية، تجهد بالبحث عن صفاء أصلي تدَّعيه لم يوجد أبداً، إنَّها تجهل القوانين الثابتة للسياسة، ما يقودها إلى الإفراط في تقييم المبادرات التي تقوم بها، إنَّها بازدرائها للتجربة والحقيقة البشرية تتبنَّى المناهج الأكثر انحطاطاً، كلُّ هذا لأنَّها تستند على مبادئ خيالية لا تعرف كيف تتوصَّل إليها عملياً سوى باستخدامها للاستبداد.

بلا شكٍّ نجد هذه الانتقادات وغيرها في المؤلفات المناهضة للثورة، بشكل خاصٍّ عند [ميستير، دوبونالد، دونوزو، كورتيز]، وحتَّى لدى [توكفيل، رونان، تين]، كما نجدها أيضاً عند مناصري الأفكار الثورية أمثال [هرزن، بيلنسكي][2]، في الحقيقة كلُّ هذه التحاليل تقود إلى التلازم الرئيسيِّ في جميع الثورات بين الفكرة والعنف:

- هل من الممكن تطبيق فكرة ماديًّاً مهما كانت نبيلة وسامية دون أن يتحمَّل العمل من أجلها «ثقل» السياسة وتأثيرها؟

---

[1] «بونسو»: تيموليون، باريس 1950، ص89.

A. Ponceau, Timoléon, paris, 1950, p. 89.

[2] Berdiaeff, De l'esclavage et de la liberté de l'homme, Paris, 1946, p. 211.

ليس فقط أنّه لا يوجد هناك فكرة تتحقّق بذاتها، ولكن «اللعنة» تحلُّ على العمل من أجل تحقيقها، غالباً ما تحمل الأفكار العظيمة وسائل تثير الحزن والفزع بآن واحد!

لا يمكن إهمال دور الأيديولوجية في الثورة، فهو ضمن تعاريفها، أو على الأقل أحد عناصرها الخاصَّة الذي يوجِّهها عبر اندفاعها وحركتها التاريخية.

كما أنّه من الغباء أن نتنكّر لفضائل الثورة وللتغييرات التي تحملها إلى الشروط الإنسانية الماديَّة والروحيَّة للبشر. إنَّ الثورة تشكّل دائماً منعطفاً حقيقيّاً في حياة الجماعة: في الأخلاق، وطريقة العيش، والمؤسّسات التي تتغيَّر!

يمكن أيضاً أن نعترف مع «برودون» أنَّ الثورة:

- «قوَّة لا يمكن لأيَّة قوَّة إلهية أو بشريَّة أن نتوقَّعها أو نتنبأ بها، والتي تستمدُّ قوَّتها هذه من المقاومة التي تواجهها»، ويقول أيضاً في سياق آخر:

«إنَّ الثورة لا يمكن أن تخطئ، إذ أنَّها تحمل في ذاتها تبريرها[1]»! هذا لا يعني أنَّ الثورة تحمل «قيماً» جديدة، لأنَّ العدالة والحريَّة والسلام والمساواة والسعادة قيم تشكّل التطلّعات الخالدة للبشرية، في الواقع لا تغيِّر الثورة من الطبيعة الجوهرية للقيم، بل في ترتيبها، ومن التأثير الذي ينتج عن الحدث، ما هو جديد في القيم هو ما نضفيه عليها ببساطة.

مهما تكن هذه الاعتبارات هامَّة، فهي لا تفيدنا أبداً في فهم المعنى السياسيِّ الدقيق للثورات، لهذا يجب دراسة علاقتها مع السلطة والعدو!

[1] «برودون»: أفكار عامة حول ثورة القرن التاسع عشر، باريس 1924 ص124 و101 ـ 102.
Proudhon, Idée générale de la revolution au xixe siècle, paris, 1924, p. 101 et 102.

معنى الثورة

كما رأينا، تغيِّر الثورات الشروط الماديَّة والروحيَّة للجماعة، لا العلاقة بين الحاكم والمحكوم مهما حاولنا أن نقول! بصيغة ثانية، هي تهيئ سياسياً للتغييرات الموجَّهة، لا الجوهريَّة، حتَّى وهي تقلب النظام الاجتماعيَّ كله.

إنَّ التغييرات الاجتماعيَّة لا تعني تبدُّلاً أو تغييراً في السياسة، نرى ذلك أولاً بأنَّ الثورة لا تنتصر إلاَّ إذا وجد لها قادة حركيون، يتمتَّعون بالحسِّ السياسي.

يمكن لزعماء الأحزاب أن يثيروا التمرُّد والعصيان، وأن يحشدوا الجماهير بهدف «الفعل الماديِّ» والمباشر، وأن يخلقوا المناخ لما قبل الثورة، أمَّا الاستراتيجية الثوريَّة، و«الفعل الشموليُّ[1]» فيتطلب سلطة سياسية حازمة وقسرية.

لأسباب تكتيكية يلجأ القائد الثوريُّ إلى الخديعة حول طموحاته، ويفضِّل أن يسمَّى «مندوب الشعب» مثلاً بدلاً عن «وزير»، ولكن تنوُّع هذه المفردات لا يغيِّر شيئاً في طبيعة السلطة.

إن أسوأ ما يواجهه بعض الثوريين هو أن يجد نفسه مجبراً على تنظيم نفسه، أو تنظيم الجماهير ما يستدعي وجود قيادة حاسمة غير قابلة للاختراق! بهذا تحرِّر الثورات القوى الجديدة، لا الإنسان نفسه، هي تصفي سلطة ضعيفة من أجل سلطة أقوى وأفضل تأقلماً مع الشروط الجديدة والطارئة!

أنْ نقول بأنَّ الثورة تهيئ انقلاباً لبعض القوى لمصلحة قوى أخرى، فهذا يعني أنَّها تعمل مباشرة في خدمة سلطة، وجماعة سياسية لا في خدمة أفراد[2].

---

[1] «الفعل الماديُّ، والفعل الشموليُّ» تعبيران استخدمهما «لينين» لأول مرَّة في كتابه «ما العمل؟» ص274.

[2] دُرس هذا الجانب بدقَّة من قِبَل «جوفنيل» في كتابه «السلطة»، وخاصَّة في الفصل الثالث والخامس منه، جنيف 1947 Jouvenel, Du Pouvoir, Genéve, 1947

ـ ثمَّ أنَّ «لينين» أبدى عدائية تُجاه «عفوية الجماهير» والعنف الفرديِّ في مفهومه السياسيِّ للثورة:

ـ «للنشاط السياسيِّ منطقه الخاصُّ»، يقول «لينين» في «ما العمل؟» ثم يستطرد بقوله:

==

تلك هي النتيجة الإيجابية للثورة، رغم أنَّ الثوريين، إيديولوجياً، يبحثون عن أهداف أخرى، على شكل وعود تتجدَّد على الدوام.

يظهر المعنى السياسيُّ الحقيقيُّ للثورة الحديثة في طريقتها الخاصَّة بإدراك العدو!

لقد رأى «كارل شميث» أهمية «الماركسية» بإعطائها الليبرالية أهميَّة سياسية، وذلك بإدخال العلاقة [الصديق والعدوّ] على شكل تعارض بين البرجوازية والبروليتاريا.

يبدو أنَّ هذه الفكرة صحيحة! فلقد كان حلم مختلف الأيديولوجيات في القرن الثامن عشر يتمثَّل في استبدال المرحلة التاريخية التي تسودها الحروب والروح العسكرية، بأخرى سلمية ذات طابع اقتصادي ـ صناعي.

لقد أضفى «ماركس» الصفة السياسية على الليبرالية والاشتراكية بتحويل التعارض الاقتصاديِّ إلى صراع سياسي، وهذه النقطة من أهم اكتشافاته العبقرية، إذ مزج كلَّ البرجوازية على سطح الأرض في مجموعة واحدة تتعارض ثوريًّاً مع مجموعة أخرى تضمُّ البروليتاريا في أصقاع الأرض جميعاً تحت شعاره: «يا عمال العالم اتَّحدوا»، ثمَّ أتبع ذلك بإحياء وإنعاش للسياسة في اللحظة التي كانت النظريات المهيمنة تحاول تحييدها.

يجب إلا نذهب بعيداً عن أسباب نجاح «الماركسية»، فهي، على العكس مثل أيديولوجيات عصرها، وجدت المعنى السياسيَّ بكلِّ حماسه ورغبته بالانتصار والسيطرة، ومنطق الصراع الذي تحمله: إنَّ الثورة شكل للحرب طالما أنَّها تقسِّم «البشرية» إلى قسمين عدوين، من المهم إذن أن نبحث عن خصوصية هذه الحرب!

أنْ نقول مع «كامي» بأنَّ الثورة استُبْدِلت اليوم بفكرة الحرب الأيديولوجية[1]، فهذا يعني أنَّنا لم نر المشكلة الحقيقية، فالثورة حرب أيديولوجية، ولكنَّها حرب بكلِّ بساطة على الرغم من أنَّها تختلف عن نموذج الحرب العابرة للدول!

إنَّ اللُّعبة لا تتركَّز على تغيير في الحدود، أو في غزو الأسواق الجديدة، ولكن على بناء مجتمع جديد بكلِّ اكتشافاته وابتكاراته في جميع الميادين.

ـ «ما يلزمنا هو تنظيم عسكري من العناصر، أي من الثوريين الأخصائيين، والمهيئين كي يكونوا قادة سياسيين حقيقيين»!

يرى «لينين» أنَّ الثوريَّ هو الذي يهتمُّ بالمهامِّ السياسية، لا أن يكون مجرَّد طليعي مثقف، أو نقابي فاعل، فهو يرفض كذلك اتباع العمل السياسيِّ بالاقتصاد أصلاً!

(1) «ألبير كامي»: حداثة، ص 158. Camus, Actuelles, I, p. 158.

تكمن المعضلة في الفهم الواضح للثورات في الوجه المزدوج الذي تحمله تاريخيَّاً، فهي بنفس الوقت حروب استقلال وطنية تهدف إلى تشكيل «دولة» بالمعنى الحديث للعبارة، ومجموعة من الصراعات لا معنى محدَّداً لها، تقوم باسم مبدأ كوني يسمَّى «المبدأ الثوري»!

قد نجد في كثير من الأحايين أنَّ هذا الوجه الثاني مخادع ماكر، يقصد تجييش المؤيِّدين والأنصار في الخارج، وتذليل بعض العقبات التي تواجه حرب الاستقلال، وتلك حالة ليست ثورة بالمعنى الذي نفهمه.

إنَّ السمة الرئيسية لمعركة الثورة في صراعها على جبهتين: العدوِّ الداخليِّ والخارجيِّ معاً، بينما الحرب التقليدية صراع مع عدوٍ خارجيٍّ، على عكس الحرب الأهليَّة التي هي حرب ضدَّ العدوّ الداخلي!

الثورة هي الأخرى حرب، ولكنَّها حرب تشمل النوعين من الأعداء في نفس الوقت، تلك هي خاصيَّتها!

لقد واجهت ثورة [1793] أرستوقراطية الداخل، والحكومات المَلَكِيَّة في الخارج. كما دخلت ثورتا [1917 ـ 1948] في صراع مميت في روسيا والصين ضدَّ الرأسمالية والبرجوازية الداخلية والخارجية.

ولكنَّ الثورة نفسها تبحث عن الصداقة، ولكنَّها ليست الوفاق الداخليَّ الذي نعرفه، بل هي الروح «الرفاقية» فيما وراء الحدود، إن البرجوازيين جميعاً أصدقاء، كما البروليتاريا في العالم، بيد أنَّ هذه الصداقة تنطوي على عداوة بين البلدين، هي صداقة أيديولوجية تستند على تماثل في الشروط الاجتماعية.

هكذا تقدِّم الثورة مظهراً جديداً للجدلية بين [الصديق والعدو]، وهي بهذا المعنى تظلُّ حرباً بكلِّ بساطة كما أسلفنا، تنطوي على حرب أيديولوجية. هنا نستطيع أن نضع في الميزان، كما فعل «لينين» الدولة والثورة، مع فرق مختلف قليلاً.

تبدو الثورة كأداة يمكن أن «تفجِّر» الدولة التي لا تعترف سوى بالعدوِّ الخارجيِّ [دولة أخرى]، كي تقضي على الخصوم والمعارضة في الداخل.

وكما أنَّ «الدولة» لا تستطيع على الدوام القضاء على العدوِّ الداخليِّ [بدليل وجود الحركات الثورية]، كذلك فالثورة على الرغم من صفتها العالمية لا تتمكن هي الأخرى، على الأقلِّ حتَّى أيامنا هذه، من الملائمة بين عملها والنموذج المثاليِّ الذي «تعبده»، والذي لا تنجح سوى بقلب النظام القائم!

ثمَّ أنّ الثورة، وعلى الرغم من برنامجها الإصلاحيِّ للسلطة، تعمل جاهدة على تعزيز هذه السلطة والقيادة داخل الدولة ما أن تحقّق النصر.

هنا يطرح سؤالان:

1 ـ هل هناك إمكانية للثورة بأن تهدم «الدولة»؟

ليس هناك من استحالة في هذه الفكرة، ولكن هناك احتمال قليل أن تنجح بتغيير «طبيعة» السلطة والقيادة، إذا كان صحيحاً، كما قال «لينين» بأنَّ النشاط السياسيَّ له منطقه الخاصُّ!

يمكن للثورة أن تستبدل «الدولة» بنوع آخر للوحدة السياسية، أفضل تأقلماً مع الشروط، ولكنَّها ستظلُّ تابعة، وخاضعة لأوليَّات السياسة طالما أنَّها نظام سياسي.

إذا استطاعت الثورة الحديثة في يوم ما التوصل إلى الغاية النهائية التي تنشدها، سنشهد إذن تبعاً لجوهر السياسة نهاية السياسة نفسها، والإنسان التاريخيِّ الذي تعرفه.

2 ـ هل الصراع على جبهتين، العدوّ الخارجيّ والآخر الداخليّ هو صفة ملازمة للثورة، أم أنَّه يفرض تبعاً للظروف التاريخية؟

الجواب الإيجابي على الجزء الأول من هذا السؤال صحيح، ينتج عن الغاية النهائية، وبالتالي الأخلاقية أنَّ الثورة تجد نفسها مضطرة لتطوير عملها في إطار الانقسامات السياسية والأيديولوجية والحدودية الموجودة.

هي حرب تقوم باسم فكرة كونية [حريَّة، عدالة، تحرير البروليتاريا العالمية وإقامة الشيوعية]، وعلى هذا فهي تقاتل أعداء هذه الفكرة أينما وجدوا، إنَّ أسوأ ما في الأوهام هو الاعتقاد بأنَّ الثورة بمعناها المعاصر يمكن أن «تتجنَّب» الحرب والعنف، وأن تتوصَّل لنفس النتيجة من خلال الطرق «الديموقراطية»! سوف تكون «ثورة دون ثورة» كما قال عنها «روبيسبيير» منذ سنين طويلة.

ـ «إذ يجب أن يكون الثوريُّون» وكلاء عن المجتمع كله، دون أن ندين أعمالهم التي يرتكبونها، بل نشجِّعها أو أن نشجبها تماماً»[1].

[1] خطاب «روبيسبيير» عام 1792 للإجابة عن الاتِّهامات الموجهة من قِبَل «لوفيت». ص54. أعمال مختارة.
Discours de Robespierre du 5 novembre 1792 en réponse aux accusations de Louvet, in Texteschoisis, t. II, p. 54.

حقّاً، إنَّ الثورة مظهر رومنطيقي، ولكن في عالم السياسة يجب تحليل هذا المظهر بعيداً عن الرومنطيقية!

يمكن أن نكون ثوريين بالمعنى الدقيق للمفردة حين نكون من أنصار التعدُّدية الأيديولوجية والسياسية، ذلك لأنَّ الثورة شكل من أشكال الحرب بحاجة إلى أعداء، أو عدو واحد في المعنى الذي يختلط به كلُّ أولئك الذين لهم قناعة سياسية مختلفة، مهما كانت طبيعة النظام القائم، أو البلد الذي ينتمون إليه.

الحيادية

حين نقرأ كتب الأقدمين، ومؤلفات عصر النهضة، مثلاً [ميكافيللي ـ بودن]، وكذلك أعمال الكثير من المحدثين، خاصَّة أولئك الذين ينتصرون للأيديولوجية الثورية، نجد أنَّ «الحيادية» مجرَّد مخرج، أو مهرب سهل، بل أسوأ المواقف السياسية على الإطلاق: فهي لا تجد تبريراً لها سوى في الأسباب التافهة!

مع هذا نجد أنَّه منذ القرن التاسع عشر، خاصَّة بتأثير من الليبرالية نجحت هذه الفكرة بفرض نفسها على القانون الدوليِّ، والحصول على ضمانات قانونية ـ سياسية، بحيث أصبح عدد كبير من البلدان تتَّخذ من هذه الحيادية مبدأ لها.

أصبحت الحيادية موقفاً يتوافق مع العادة الجارية في السياسة، ومع التنوع المتزايد لبلاد لا رابط بينهما، إنَّ الحيادية المعاصرة «تنتحل» نوعاً من التفوُّق النفسيِّ ـ الأخلاقيِّ، وشيئاً غير منتظر أيضاً، وهو تغيير في موقفها بعدائية لأسباب أيديولوجية بسيطة.

إنَّ الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها على التحليل هي في استخدام الحيادية للفظة متكلفة لا هي سلبية ولا إيجابية، وهي «لا»!

[لا تدخُّل، لا تحالف، لا التزام. لا خلاف. لا مصالحة.. الخ]، في هذه الحالة يمكن أن نقع في خلاف دون القيام بحرب، أو إبداء إرادة عدائية في حالة الَّلا سلام للتعايش السلمي.

يمكن استخدام السخرية في هذه الحالة، لأنَّها تمثِّل مركزاً للغموض والتشوُّش.

على الرغم من كلِّ هذا، نجد أنَّه في السنوات الأخيرة حدث تغيُّر في الخارطة السياسية للعالم، إذ أصبحت الحيادية الحلَّ المناسب للمشاكل، بانتظار إيجاد صيغة لتوازن مقبول من زاوية سياسية وتشريعية.

قبل تفحُّص النظرية الخاصَّة بالحياديَّة، يجب توضيح مفهومها السياسيِّ أولاً، والنظر إليها من زاوية جدلية المواطن والأجنبي!

في الحقيقة ليس هناك من خاصيَّة سياسية لهذا المفهوم إلا إذا قارنّاه مع مفهوم المواطنة. في هذه الحالة نعني بالأجنبي كل مواطن من جماعة سياسية أخرى، يمكن لوضعه أن يكون موضوعاً لوفاق بين «الدول» بهدف ضمان سلامته.

إنَّ المسائل التي تتعلّق بالأجنبيّ ترجع إلى القانون الدوليّ الخاصّ لا العامّ. فالأمر يرتبط بموقع غير سياسي تحت وصاية سياسية.

من الخطأ بمكان النظر مباشرة إلى الأجنبيِّ كعدو. قد يكون كذلك في بعض المجتمعات، ولكنَّه قد يُنْظر إليه كصديق، ودليل على حسن الضيافة!

لا العداوة ولا الصداقة متلاحمة مع فكرة الأجنبيِّ من حيث المفهوم، ولكن بالمقابل لا معنى للحيادية دونهما، ولهذا فهي تعبير عن موقف سياسي خالص، رغم أنَّ مفهومها السياسيَّ الأوليَّ ليس له نفس مكانة الصديق أو العدوِّ، لأنَّه يفترض وجود عداوة، أي صراع: فهو إذن ليس «أوليَّة».

يقول فيشر:

- «ترتبط الحياديَّة حصرياً بالحرب، ولا تظهر دونها[1]»، ما يعني انَّ الأولويَّة تعود إلى علاقة الصديق والعدوِّ، والتي بدونها يفقد مفهوم الحيادية نفسه كلَّ معنى له. لا وجود للحيادية مع الحياديين، ولكن فقط مع غيرهم. في الواقع إذا استطاعوا فرضياً التوافق فيما بينهم على طريقة مثلى للحفاظ على مواقفهم، فهم لا يستطيعون التحالف مع بعضهم، وإلاّ لم يعودوا حياديين! زد على ذلك أنَّه لا معنى للقول أنَّهم يحترمون مواقع بعضهم، ذلك لأنَّ الحقَّ في الحيادية هو ما يقرِّره المتحاربون.

في النظم التي تسودها الصداقة والسلام العالميُّ لا معنى للحيادية، لذا فتطوُّرها التاريخيُّ مرتبط بتطوُّر الحرب، وموقعها يتغيَّر في كلِّ مرَّة مع المفهوم السائد للحرب في مختلف العصور. لذا من الخطأ النظر إلى الحياديِّ على أنَّه خارج عن السياسة، لا يشكِّل «دولة» فقط، وبهذا فهو يقيم علاقاته مع «الدول» الأخرى [له سفراؤه، ووزراء خارجيته] ولكنَّه أيضاً يجتهد بالحفاظ على حياديته من خلال المعاهدات الدولية، وضمانات أكبر عدد ممكن من «الدول»، خاصَّة من تلك التي قد تكون عدوَّة مفترضة.

[1] «فيشر»: نظريات وحقائق في القانون الدولي العام، باريس 1955.
Visscher, Théories et réalités en droit international public, Paris, 1955.

نرى بوضوح كم هي متلازمة علاقة الحيادية بالعداوة، فهي تستمرُّ طالما الأعداء يحترمونها، أو بالأحرى لهم مصلحة باحترامها، أو أنَّ قدرتها العسكرية تفرض هذا الاحترام.

بيد أنَّ الحيادية هذه تصبح لاغية تماماً في حالة نشوب حرب شاملة، إذ لا يعود هناك مكان آمن لأيَّة دولة منفردة.

كذلك لا وجود للحيادية في نظام ثوري متطرِّف لنفس الأسباب، فهو ليس وحيداً في العالم، كما أنَّ موقعه السياسيَّ يحدِّد علاقاته على الرغم منه، يقول «آرون»:

- إنَّ الدولة الحيادية لا تفكِّر بفرض إرادتها على الدول الحيادية، ولكنَّها تريد إقناعها بأن تتركها بسلام[1].

هذه اللَّمحة السريعة تبدِّد بعضاً من سوء الفهم، فالحيادية ليست بمنأى عن كلِّ خطر أو تهديد، طالما أنَّ موقعها خاضع لإرادة الأعداء في مواجهة بعضهم، فالضمانات تظلُّ هزيلة، والحصانة الدبلوماسية مجرَّد مشروع لم يكتمل أبداً.

يجب الاعتراف أولاً أنَّ الحيادية تناسب الدول الصغيرة لا القويَّة، فهذه الأخيرة بحكم موقعها وقدراتها تخضع لمبدأ المسؤولية العالمية الذي يوجب عليها من خلال قوَّة الأشياء الحفاظ على السلام، ومنع الصراعات المحليَّة من التطوُّر، ما لا يتناسب مع الحيادية الدائمة: على المدى البعيد قد تخاطر بنفسها أيضاً. إنَّ انتصاراً «لألمانيا الهتلرية» على «إنكلترا» عام 1940 كان يمكن أن يضع «الولايات المتحدة الأمريكية» في موقف دقيق إن لم يكن خطراً للغاية!

إنَّ شكل الحيادية يأخذ ملامحه في كلِّ مرَّة من السياق العامِّ لسياسة معينة، وضمان حمايتها يظلُّ بين الدول التي تمتلك القدرات العسكرية التي تحيط بها، والتي تشاركها المبادئ السياسية نفسها والشكل الحضاريَّ. باختصار، لا ينطبق مفهوم الحيادية أبداً مع غياب السياسة، حتَّى في إطار العلاقات الدولية.

لا شيء أكثر دلالة من موقف «سويسرا» بين الأعوام [1940 ـ 1945]، فقد كان موقفها من «ألمانيا» الهتلرية قبل معركة «ستالينغراد» أقل حياداً منها بعد هذه المعركة!

إنَّ أسوأ ما قد يتوهمَّه الحياديُّ هو في إمكانية وجوده كـ «منعزل» دون ارتباط عالمي، كما لو أنَّه قادر بإرادته أن يظلَّ بعيداً عن كلِّ هيمنة أو تسلُّط!

---

[1] «آرون»: السلام والحرب في البلد، ن، ص400.

Aron, Paix et guerre entre les nations, p. 400.

لا معنى للحيادية لأنَّ الآخرين لا يعيرونها أيُّ معنى.

لنفترض الآن أنَّ كلَّ الدول الحيادية التقت في العالم! في هذه الحالة لا تفقد السياسة حقوقها لأنَّه سرعان ما ستجد هذه الدول نفسها تبحث عن حلول في تشعُّبات السياسة وأرومتها العالمية، ذلك لأنَّ الحيادية ليست «عدماً»، بل طريقة في فهم القوَّة وإدراكها، وتقديراً للأمن والتضامن.

هي ليست قَدَرياً الوسيلة الملائمة لعلاج المشكلات السياسية، فهي على الأغلب تأتي بنتائج غير سعيدة، ولكنَّها قد تصبح عاملاً للسلام ضمن شروط معيَّنة، ولكن ليست كوعد لسلام عام أو صورة له.

- كيف يمكن إذن أن تكون الحيادية عاملاً للسلام في الوقت الذي لا معنى لها إلا من خلال العداوة، والصراع الحقيقي أو المفترض؟ يمكن للحياديِّ أن يقدِّم مساعيه الحميدة، وأن يلعب دور الـمُحَكِّم عندما يطلب ذلك منه، ولكن حكمه ذاك لن يكون مقياساً بالنسبة للأعداء الذين لا يعترفون سوى بإراداتهم الخاصَّة.

إذ يريد الحياديُّ لعب دوره «الإصلاحيَّ» قد يقع في مخاطرة غير محسوبة من قِبَل بعض الأطراف؛ ذلك لأنَّ الحيادية نفسها تقع ضمن دائرة الغموض، إمَّا لأنَّ الحياديَّ يعطي لنفسه صفات غير مبرَّرة، أو لأنَّه يثير الأطراف الأخرى بمطالبه الَّلا مفهومة في كثير من الأحيان.

حين نذهب بعيداً في فهمنا للأشياء، نرى أنَّ الحياديَّة ليست «خيراً» سياسياً بذاتها: يمكن أن تكون، وذلك تبعاً للظروف، أفضل أو أسوأ ما قد يحصل!

هناك حالات يصبح فيها اتِّخاذ موقف «الغريب» عن الأحداث الجارية، والصراعات ذا نتائج خطيرة، خاصَّة إذا كان العدوُّ الأيديولوجيُّ للنظام الداخليِّ للحيادي منتصراً خلال مسيرة حرب ثورية، في السياسة لا وجود لجانب أكيد، ولا لنظرية قادرة على حلِّ المشاكل كلِّها، ولا وجود كذلك لحالة مستثناة من التناقض أو التهديد.

في جميع الأحوال لا يمكننا أن نشبِّه الحيادية بالنزاهة والتجرُّد، إذ ليس من الضروريِّ أن يكون النأي بالنفس عن الأحداث إشارة للموضوعية، لأنَّ الحياديَّ يوازن أموره ومصالحه، ويبحث عن تحقيقها مثله مثل المحاربين أنفسهم.

إنَّ الحيادية مجرَّد طريقة في العمل السياسيِّ، طريقة يحكم فيها بلد ما في ظروف محدَّدة على ما يلائم مصالحه الخاصَّة، فهو ليس مثالاً للأخلاق أو البراءة، فالحيادية أخلاقياً قد تكون أحياناً أسوأ من الحرب، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار النفاق الذي يمارسه المساومون والمتذلِّلون الذين يتخفّون وراء مواقفهم هذه!

نخطئ أيضاً إذا اعتقدنا أنَّ الحياديَّ يستطيع أكثر من غيره تحديد الصواب من الخطأ، أو التمييز بين الخير والشر: قد يمتلك الجانب المحارب وعياً أكثر وضوحاً ودقَّة منه!

غالباً ما يتَّخذ البلد الحياديُّ في حالة الصراع قد ينشب موقفاً مع هذا الجانب أو ذاك تبعاً لسير الأحداث، فالحيادية بهذا ليست موقفاً صحيحاً، أو أكثر حكمة، ولكنَّها «انتهازية» سياسية، وبالتالي يجب الحكم عليها على هذا الأساس.

بعد أن عزلنا فكرة الحيادية عن الأفكار الطفيلية التي تدور حولها، أصبح من الممكن فهمها إيجابياً في صفاتها كنموذج مثالي.

لأنَّها بلا معنى إلا بوجود عداوة حقيقية أو مفترضة، فهي إذن ليست ممكنة سوى بوجود تعدُّدية وحدات سياسية تنقسم إلى أعداء وأصدقاء.

لا يمكن «للدولة العالمية» أن تكون حيادية، والعالم الذي يتضمَّن «دولتين» لا وجود للحيادية فيه.

نظرياً يجب وجود ثلاث وحدات سياسية على الأقل، وعملياً أكثر من ذلك!

إذا أخذنا فكرة الحيادية بحرفيتها، وبالمعنى الذي يستخدمه القانون الدوليُّ التقليديُّ على الحياديِّ ليس فقط أن يمتنع عن التدخُّل حتى عبر أساليب ملتوية، ولكن أيضاً عليه أن يتجنَّب الكلام حول المظاهر الأخلاقية والسياسية والاقتصادية وغيرها في القتال الدائر بين الأطراف.

عليه أيضاً ألاَّ يطلق أحكامه حول الخطأ أو الصحِّ، أو أن يقوم بتمييز تشريعي حول أصل الحرب. بالمقابل، ما أن يقرِّر بلد ما أن يتَّخذ موقف الحياد حتى يصبح بإمكانه تطوير قدراته العسكرية، حسب حاجات أمنه، وحياديته في مواجهة عدوان محتمل.

تلغى الحيادية في اللحظة التي يقوم البلد الحياديُّ بعمل عسكري إلاَّ إذا كان هو نفسه ضحية لهذا العدوان.

لا نستطيع القول أنَّه يترتَّب عليه أن يكون صديقاً لكلا الطرفين، يكفي ألا يتَّخذ موقفاً عدائياً من أحدهما، أي أن يرفض الاختيار بينهما، وأن يتبنَّى موقفاً يساوي بين العدوَّين تماماً.

في الحقيقة لم نشهد سوى نادراً حيادية كهذه التي نشير إليها، فالحيادية تفترض أن ننظر إلى الحرب [حسب الحقِّ والباطل] تبعاً لمبادئ [أيلا، جونتيليس، فاتيل]، بينما

في الواقع من الصعب على بلد أن يتجرَّد كاملاً من السياسة التي تحيط به، لأنَّه حتَّى الحرب التي لا علاقة له بها قد تضرُّ بمصالحه، ما يضطرُّه إلى اتِّخاذ موقف مباشر منها.

إنَّ أسبابه الاقتصادية والتجارية لا تترك له الخيار حتَّى مع تساهله حول التجاذبات التاريخية والأخلاقية والأيديولوجية، إنَّه لمن المستحيل تقريباً بالنسبة للحياديِّ أن يضع سياسة لنفسه، أو أن يبتعد كلياً عن اللُّعبة التي تطرحها السياسة، إنَّ أقصى ما يمكن أن يقوم به هو أن يتَّخذ موقفاً سياسياً رافضاً لأوليَّة [الصديق والعدوِّ]، بيد أنَّ موقفاً كهذا لا يمكن أن يتحقَّق عملياً.

إنَّنا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نكوِّن وحدة سياسية، وأن نفلت أو نتهرَّب من قوانين السياسة، أو من تبعية الأمن والحماية التي يوجبها الاستقلال.

نفهم أنَّه في هذه الشروط قد يقوم الحياديُّ، الملتزم بمتطلبات الأمن، ببعض المخالفات وخرق مبدأ الحيادية!

تتفهم الأطراف المتحاربة ضمنياً هذه الخروقات التي تأتي كردٍّ سريع شريطة ألاَّ تتجاوز بعض المقاييس التي تحدِّدها بنفسها، وأن يكون لهذه الأطراف مصلحة ما في حيادية هذا البلد أو ذاك.

لا شكَّ أنَّ القانون الدوليَّ ما زال يتحمَّل نتائج التطوُّر الذي يمرُّ به موقع الحياديَّة، يمكن أن نتساءل فيما إذا كانت هذه الحيادية في حالة موفقة!

في الواقع يقوم القانون الدوليُّ بهدم جوهر الحيادية حين يحاول إيجاد مكان لها، أو أن «يُجَرِّم» الحرب من خلال رفضه النظريِّ لعلاقة [الصديق والعدو].

من الطبيعيِّ أن يحاول المشرِّعون إعطاء شكل ما للتغييرات الحالية للعلاقات الدولية بتبنِّي القانون الدوليِّ في الأوضاع التاريخية الحالية، والمظاهر الجديدة للصراع بين الكتل وكذلك بين مختلف «الدول» في مواجهة بعضها!

في هذه الأوقات يقوده التشوُّش إلى بناء نظام متماثل، بيد أنَّه من الصعب توقُّع ما سيحدث في التطوُّر الجاري، لأنَّ المسألة هي في إيجاد الوسيلة القادرة على وضع حدٍّ لغموض الحرب الباردة أو التعايش السلمي.

الواقع أنَّنا لم نتوصَّل بعد إلى بناء مفهوم جديد بالقوَّة الّلازمة للتشريع، لأنَّنا نتجنَّب أن نضفي محتوى محدَّداً للأفكار التي نستخدمها.

إنَّ تشتُّت القانون الدوليِّ التقليديِّ قد يؤدِّي إلى عطب معنى الحيادية وإتلافه، إذ أنَّه حتَّى الآن نرى أن هدفه يتجلَّى في التمييز بين الاعتداءات كي يحدِّد الشرعية منها، إلا أنَّه لا يعمل شيئاً سوى تجريم الحرب، إذن فهو يستبدل المقاييس التشريعية بالمقاييس الأخلاقية، وبهذا تأخذ الحيادية موقفاً أخلاقياً بدل موقفها السياسي.

هذه الحالة بدأت مع تفسير المادة [16] لميثاق المجتمع الدوليِّ، والذي تدعو فيه الدول الحيادية إلى التمييز والنزاهة في التعامل مع المتحاربين الذين، بعد هذه المعايير الجديدة للمنظمات الدولية، يدافعون عن قضايا عادلة. باختصار هي دعوة للدول الحيادية أن تكفَّ عن كونها دول حيادية عملياً!

ينتج عن كلِّ ما تقدَّم أنَّ هناك شيء من القسوة بدأت تظهر في التعامل مع الدول الحيادية في خرقها لمبدأ الحيادية، أو لاتِّخاذها بعض المواقف مع هذا الجانب أو ذاك.

حين نجرِّد المفاهيم من معانيها الحقيقية، فإنَّنا نقع سريعاً في الحيرة والقلق، ونثير التشوُّش والاضطراب الذي قد يؤدِّي إلى أفعال عدائية دون القيام بحرب، أي أنَّ فكرة الحرب والسلام تفقد هي الأخرى معناها.

إنَّ الحيادية لا تعني السلام، ولكنَّها تساهم به. وعلى الرغم من عدم وجود حيادية تتطابق مع النموذج المثاليِّ لها يجب إدراك هذا الموقف في سياق ضرورات التوازن الدوليِّ الذي يظلُّ لغياب منهج أكثر فاعلية، أحد أهداف السياسة الخارجية.

إن المنهج القائم على تنظيم دولي لا يتأقلم جيداً مع الحيادية، عكس أسلوب التوازن الذي يفضِّلها، من وجهة النظر هذه على الأقل، يجب ألاَّ نستنكر نظرية التوازن التي نحاول إخفاءها في هذه الأيام.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ هذه النظرية تظلُّ إحدى الوسائل الفاعلة والأقل غموضاً في الحفاظ على السلام من المنهج القائم على التنظيم الدوليِّ!

حين نقول هذا الكلام لا نقصد التفصيل، بل فهم تعقيدات العلاقات الدولية التي لا يمكن لأيِّ أسلوب أو خطَّة أحادية الجانب أن تتحكَّم بها.

الأنواع المختلفة للحيادية

لا يدَّعي هذا الشرح المفهوميُّ الإحاطة بكلِّ مظاهر الحيادية في عالم السياسة المعاصرة، فإذا ما أردنا تكوين فكرة شاملة حولها يجب إذن أن نصنِّف مختلف أنواعها. يمكن حصر هذه الأنواع في ثلاثة:

1 ـ الحيادية المؤقَّتة والعرضية، وهي الشكل الأكثر طبيعية وتداولاً منذ القدم.

حين تنشب الحرب بين دولتين أو أكثر، تظلُّ دول حيادية بعيدة عن هذه الحرب. لنأخذ مثلاً بعض الأمثلة الحديثة.

عام [1870] دخلت «فرنسا وألمانيا» في حرب، ولكنَّ الدول الأوربية ظلَّت على الحياد. كذلك في الحربين العالميتين كان هناك بعض الدول التي لم تشارك في تلك الحروب. لقد ظلَّت [هولندا، النروج، إسبانيا] حيادية طيلة الحرب العالمية الأولى، ولكن في الحرب الثانية لم تكن [هولندا والنروج] حياديتين، بينما ظلَّت «إسبانيا» على موقفها الحياديِّ.

في المقابل نرى أنَّ «إيطاليا» كانت حيادية في بداية كلٍّ من الحربين العالميتين قبل أن تلتحق للمرَّة الأولى بدول الحلفاء، وفي المرَّة الثانية مع «ألمانيا» عكس الولايات المتَّحدة الأمريكية التي ظلَّت إلى جانب «إنكلترا» في الحربين.

في الصراع العالميِّ يكون من شبه المستحيل على دولة كبرى أن تنأى بنفسها عن الأحداث الجارية باتِّخاذها موقف الحياد العرضيِّ أو المؤقَّت، لأنَّ حرباً كهذه قد تعرِّض وجودها للخطر، بينما في الصراعات المحلية يظلُّ من مصلحة الدول الكبرى اتِّخاذ موقف الحيادية ولو شكلياً ذلك لأنَّ صراعاً كهذا يمثِّل على الأغلب صراعاً خفياً بين الدول الكبرى تنفذِّه دول صغيرة وسيطة.

إنَّ الصفة الملازمة لهذا النوع من الحيادية هي في موقفها من حرب معينة لا من كلِّ الحروب، فالبلد الذي يأخذ موقفاً حيادياً في حرب اليوم، قد لا يأخذه غداً في حرب أخرى، وذلك حسب مصالحه التي يقدِّرها، إلا إذا تعرَّض لضغوط دولة كبرى تفرض عليه التزاماً بموقف محدَّد!

قد «يتصل» بلد ما من معاهدة تعاون مُتَبَادل مع بلد آخر كي يحافظ على حياديته عند اللزوم. لذا نجد أنَّه على الرغم من تشابه الأسماء، لكلِّ بلد وضع مختلف في الحيادية، نجد أنَّ «إسبانيا» مثلاً، والمؤيِّدة لدول «المحوَّر» سمحت بانقسام «آزيل» على الجبهة الروسية لصالح الجيش الألمانيِّ رغم حياديتها، بينما سمحت البرتغال المؤيِّدة للحلفاء ببناء قواعد للإنكليز في «أسور» لتسهيل تجارتهم البحريَّة والجويَّة على الرغم من حياديتها كذلك.

نجد كذلك «السويد» والتي على الرغم من عواطفها العدائية تجاه الألمان تركت «قطعان هتلر» تعبر أراضيها، كلُّ ذلك وهي دولة حيادية.

إذن لا يمكن للدول الحيادية أن تفلت أو تتهرَّب من قوانين السياسة كما قلنا سابقاً إذا أرادت أن تحافظ على وجودها واستقلالها.

هنا يجب إلا نخلط بين التحيُّز الذي تفرضه الضرورة على الدولة الحيادية بخرقها لبعض مبادئها، وبين المحاباة النظرية أو الأيديولوجية كالتي تنجم عن تفسير المادة [16] من ميثاق المجتمع الدولي.

كثيرة هي الأسباب التي تحثُّ بلداً ما على أن يلزم الحيادية، فهو بشكل عام يتبنَّى هذا الموقف بإرادته المستقلَّة، لأنَّه يرى عدم مصلحته في المشاركة بصراع قد يجلب عليه نتائج وعواقب ضارَّة أكبر من الفائدة التي قد يجنيها بتدخلِّه في هذا الصراع.

قد تبدو الحيادية أيضاً كإشارة للتردُّد، أو انتظار ما سيحدث كي يقف مع المنتصر.

هناك أيضاً حالات يجمع فيها البلد بين العدائية والحيادية مع بلد آخر، كحالة «روسيا السوفييتية» في مواجهة «اليابان»، وانتظار اللَّحظة الأخيرة لاتِّخاذ القرار الذي سيحدِّد موقف كلِّ دولة.

تطرح المشاكل نفسها على البلد الحياديِّ مثله مثل البلدان الأخرى: وهي معرفة التفريق بين العدوِّ الحقيقيِّ، والآخر الظاهريِّ! نعرف التحليل الوثيق الصلة بالموضوع الذي قدَّمه «نيفيل» بهذا الخصوص: طيلة القرن التاسع عشر لم تعرف الدبلوماسية الفرنسية عدوَّها الحقيقيَّ، والذي هو «بروسيا»، فقد ركَّزت جهودها ضدَّ عدوٍّ لها هو «النمسا».

في الحقيقة هناك حالات تلعب فيها الحيادية دوراً يخدم العدوَّ الحقيقيَّ، فلا يكتشف البلد ذلك إلا بعد وقت متأخر خطأه «الجسيم» الذي ارتكبه!

إنَّ وضعية البلد الحياديِّ هشَّة ضعيفة قد تثير شكوك البلدين المتناحرين حول نزاهة حيادية هذا البلد، ما يعرِّضه للخطر الداهم، لهذا السبب بالذات استهجنت الفلسفة السياسية في الأزمنة الغابرة الحيادية على الدوام، حتى أنَّها نظرت أحياناً إلى البلد الحياديِّ كعدوٍّ، بل أشدَّ عداوة من العدوِّ الذي نراه بوضوح أمامنا[1].

مع هذا، وبتأثير من القانون الدوليِّ التقليديِّ، والاعتبارات للموقع التشريعيِّ للحياديَّة من خلال المعاهدات والنصوص الدولية تطوَّر الوضع بشكل واضح، وبدا أنَّ القانون الدوليَّ يطرح المشاكل مجدَّداً على طاولة البحث والتداول.

2 ـ الحيادية الدائمة ومثالها التقليديُّ، سويسرا، وهو شكل حديث لها، تواظب فيه على استمراريتها في الحرب والظروف.

تستفيد هذه الحيادية من الضمانات الدولية الصريحة التي يقدِّمها أكبر عدد من المتحاربين.

حيادية «سويسرا» تعرَّضت للعقوبات بالمادة [74] لمعاهدة «فينا» بتاريخ [20 تشرين الثاني 1815] وتأكَّدت ثانية بالمادة [435] بمعاهدة «فرساي» عام [1919].

كانت حالة «سويسرا» لفترة طويلة وحيدة من نوعها، ولكنَّها خلال القرن التاسع عشر حصلت «بلجيكا» على نفس الضمانات. هذا النوع من الحيادية معروف لدى الجميع، لذا لا داعي لبحثه أكثر ممَّا يجب، خاصَّة وأنَّه لا يطرح مشاكلاً كالتي واجهناها من قبل. لنضف فقط أنَّ الأشكال لهذا النوع من الحيادية مختلفة: مثل حالة البلد الذي يتَّخذ موقف الحيادية بملء إرادته، مع ضمانات المجتمع الدوليِّ [سويسرا]، أو تلك التي لا تتمتَّع بحماية أخرى سوى من بعض الحالات العامَّة للقانون الدوليِّ [السويد]، أخيراً قد يفرض هذا النوع من الحيادية من قِبَل بلدان أخرى: كحالة «النمسا» الآن!

3 ـ الحيادية الأيديولوجية، أو سياسة الحياد، وهو الشكل الأكثر حداثة، ولكنَّه بنفس الوقت الأشدُّ تنافراً وغموضاً، لأنَّه يستند على استخدام ملتوٍ لمعنى الكلمة.

---

[1] يقول «ميكافيللي» في كتابه «الأمير»:
ـ «إنَّهم ليسوا أصدقاؤنا، أو حلفاءنا، ولكنَّهم أعداؤنا الذين يطلبون منَّا الحيادية». ويقول أيضاً في موقع ثان:
ـ «يثير الحياديُّ بالضرورة كراهية المهزوم وحقده، واحتقار المنتصر له»!

في الوقت الذي نرى فيه الحيادية التقليدية تتَّصف بالخشية والمحدودية، وتمارس فيه سياسة الحياد هذه، وخاصة تلك التي تطلق على نفسها اسم «الإيجابية» سياسة عدوانية واضحة، لهذا نعرِّفها بأنَّها «سياسة عدم التدخُّل التي ترتكز على التدخُّل على الدوام»، وذلك بهدف خلق أو إثارة التوتُّر بذريعة أنَّها تعمل من أجل السلام!

في الحقيقة، إنَّ سياسة الحياد هذه أداة طيِّعة للتأكيد على القوَّة السياسية. من الصعب، والحالة هذه، تخفيف حدَّة الجهر بالعقيدة التي يحملها «الحياديون» إنَّ الطريقة التي نفهم بها «هند نهرو» الحيادية غيرها التي تراها «يوغسلافيا تيتو» غيرها حيادية «عبد الناصر في مصر»!

هي بالنسبة للبعض موقف صادق، وبالنسبة للبعض الآخر وسيلة يرتبط فيها بموجة أيديولوجية منتشرة في العالم.

في الحالة الأولى هو جهد يقوم به البلد الحياديُّ كي يجد له مكاناً محترماً في المجتمع الدوليِّ، في الحالة الثانية هي طريقة تخفي وراءها أهدافاً عدوانية بشكل أو بآخر، في كلِّ الأحوال هذه الحيادية تظلُّ غامضة ومبهمة!

إنَّ نظرية «الهند» أكثر قرباً من المفهوم التقليديِّ للحيادية، ومع هذا نجد أنَّها تخلَّت عن حياديتها عندما وجدت نفسها في حالة حرب مع «الصين»، بينما تحولَّت الدول الأخرى [الولايات المتَّحدة الأمريكية، الباكستان، إيران] إلى الحيادية في تلك الحالة، وظلَّت «الهند» على عكس «الصين» تعلن حياديتها إلى اليوم، إذن.

- ما المعنى الذي تحمله فكرة الحيادية في هذه الشروط؟

يأتي الغموض من زاوية أخرى، إذ أنَّ الحيادية تصف موقفاً لبلد ما في خصوصيته: إنَّ مجموعة من الدول الحيادية تتدخَّل دون انقطاع في القضايا العالمية ليست حيادية أبداً، لأنَّها تمارس ضغوطها المباشرة على طرف، وتسند طرفاً آخر، ولنا في «مؤتمر باندونغ» مثال مباشر.

في الحقيقة تلعب علاقة [الصديق والعدوِّ] دورها في سياسات الدول التي تدَّعي الحيادية، لا لأنَّها قد تصبح قوَّة ثالثة فحسب، بل لأنَّها قد تتحوَّل إلى حليف مستتر، أو ضمني.

باختصار هذه الحيادية هي دليل كغيرها للاستفادة من تشوُّش وتشابك الأفكار، بانتظار تحديد دقيق للتطلعات، وتشكيل جديد واضح وحقيقي لسياسة الصديق والعدو.

الحرب عند «كلوزويتس»

تبدو جدلية الحرب والسلام، من بين جميع أشكال الصراعات السياسية، الأكثر نموذجية ودلالة! لنأخذ أولاً حالة الحرب:

إنَّ من يحاول إضافة عناصر جديدة مبتكرة لم يسبق نشرها على التحليل النظريِّ الذي قام به «كلوزويتس» حول الحرب، إنَّما هو جاهل مغرور!

لقد أعدَّ مؤلِّف كتاب «حول الحرب» نموذجاً مثالياً للحرب عامَّة، ظلَّ سارياً على الرغم من التهديد النوويِّ، وأخطار الحروب الباردة، والتي تؤكِّد بدورها على صحّة ودقّة تحليلاته، لقد أدرك «كلوزويتس» الجوهر الحقيقيُّ للحرب[1]، وما التحليل الذي نقوم به الآن سوى محاولة لتوضيح هذه الدراسة المدهشة في ربط للعلاقة بين ظواهر الحرب والسياسة عامَّة، وكذلك جدلية [الصديق والعدوِّ] بشكل خاص.

- «الحرب هي فعل عنيف يهدف إلى قهر العدوِّ، وفرض إرادتنا عليه[2]».

هذا هو التعريف الذي أعطاه «كلوزويتس» للحرب بصراحة ووضوح، لأنَّ التعريف الآخر الذي يحدِّدها بـ:

- «استمرارية السياسة من خلال وسائل أخرى[3]» ليس سوى شرح، أو كما نقول عادة «تعريف إضافي» لها.

يجب أن نفهم مباشرة أنَّ الحرب عند «كلوزويتس» فعل سياسي! وهو يشرح منذ البدء الحقيقة الرئيسية للسياسة بأنها «سيطرة الإنسان على الإنسان»، لذا فهو يصرُّ

---

[1] يمكن أن نقول بأنَّ كتاب «كلوزويتس» يتضمَّن الدليل على إمكانية العلوم الإنسانية لتوصُّلها إلى نتائج علمية وموضوعية متينة، في الوقت نفسه، يظلُّ تفريق «كلوزويتس» بين الحرب المطلقة والحرب الحقيقية بحثاً نقدياً في مبادئ العلوم وأصولها المنطقية لمنهج النموذج المثاليِّ لهذه الحروب.

[2] «س. فون. كلوزويتس»: حول الحرب، باريس 1955، الباب الأول، ص51.
C. von Clausewitz, De la Guerre, paris, 1955, premiére, p, p. 51.

[3] نفس المصدر.

دائماً على أهميَّة القيادة لا العسكرية فحسب، ولكن «الحكومية» أيضاً لأنَّ الحرب إجابة ضرورية «النيَّة ومشروع سياسي».

وعلى الرغم من أنَّ هدف الحرب هو نزع سلاح العدوِّ، فإنَّ هذه العملية لا معنى لها سوى ضمن سياق سياسي يتجاوز مظهرها العسكريَّ. من هنا تأتي المعاهدات التي يقوم بها الخصوم حول السلام قبل أيِّ تبدُّل في علاقات القوى [مع العلم أنَّ النوايا المبدئية يمكن أن تتغيَّر خلال الحرب، وأن تصبح في النهاية مختلفة كلياً لأنَّها ستتحدَّد بنجاح أو فشل الحرب هذه][1].

إذن، فالحرب ليست غاية بذاتها ولكنَّها فقط «أداة سياسية»، وكنتيجة نرى أنَّ تبعية السياسة للحرب مجرَّد فكرة عبثية، طالما أنَّ السياسة هي التي تجرُّ وراءها آلية الحرب الفظيعة، إنَّ السياسة ملكة فكرية، وما الحرب سوى أداتها العملية!

الحرب ليست شيئاً مستقلاً، ولكنَّها إذا ما اضطرتها السياسة على القيام بها قد تأتي بخلاف ما تريد هذه السياسة[2].

لقد تشبَّث «كلوزويتس» بنقاط ثلاث:

- الحرب ليست فعلاً معزولاً عن ارتباطه بالحياة السابقة للدولة وظروفها.
- وهي ليست قراراً وحيداً بلا ديمومة أو استمرارية.
- أخيراً هي ليست قراراً تامَّاً بحدِّ ذاته.

هذا يعني:

1 ـ إن مسألة النزاع لا تتبع إرادة دولة واحدة، ولكنَّها تفترض إرادتين.

2 ـ استحالة استخدام كلِّ قوى الدولة بنفس الوقت، لأنَّه يجب حساب المدى الحيويِّ، وعدد السكان والمخالفات.

3 ـ القرار ليس تامَّاً أبداً، لأنَّ الحرب لا تحلُّ جميع المشاكل السياسية، ذلك لأنَّه حتَّى استسلام العدوِّ سيطرح مشاكل جديدة على المنتصر!

الحرب إذن هي الخوف عن طريق العنف، وأداة سياسية صنعت للقتل، لتدمير الإمكانيات والطاقات الكامنة عند العدوِّ كبشر وثروات مادية، وإجباره على الخضوع لإرادة العدو.

---

[1] يصرح بصراحة أكثر: «لا تلغي الحرب العلاقات السياسية ولا تغيِّرها، ولكنَّ الصورة التي تبدو عبر أحداث الحرب ليست سوى الرسم الأوليِّ للسياسة التي ستتبع خلال الحرب حتى إحلال السلام».

[2] نفس المصدر.

يستطيع أصحاب القلوب الطيبة بسهولة تصوُّر طريقة أخرى لنزع سلاح العدوِّ والانتصار عليه دون إراقة الدماء «البريئة» للأعداء، وهنا يكمن فنُّ الحرب الحقيقيُّ!

يبدو أنَّ هذه الفكرة تستهوي الكثيرين بحيث يكون من الخطأ استبعادها..

إن أسوأ ما في الأعمال الخطرة الكبرى كالحرب ينجم عن طيبة القلوب هذه، لأنَّه كما يمكن استخدام القوى الفيزيائية جميعها، كذلك يمكن استخدام الذكاء العديم الرحمة، والذي لا يتراجع أمام تدفُّق الدماء لقهر العدوِّ، إنْ لم يستخدم هو كذلك نفس الأسلوب[1].

يجب ألاَّ نفسِّر هذا النصَّ، وكأنَّ «كلوزويتس» داعية حرب شاملة يدعو إلى تدمير العدوِّ المنهجيِّ، إنَّه فقط يلاحظ الحقيقة التاريخية حسب منطق مفهوم الحرب، لنأخذ مثالاً آخراً:

يعمل العلماء بشكل عام من أجل غايات سلمية، ولكنَّهم لا يمنعون أبداً أيَّة «دولة» من استخدام أعمالهم هذه من أجل غايات عدوانية: «إنكار عنصر الوحشية بسبب القرف الذي يوحي به هو «تبذير وتبديد» للقوة كي لا نقول عنه، خطأ كبير[2]».

وكنتيجة لما تقدَّم نرى أنَّ الحرب لم تخفِّف أو تلطِّف مع تطوُّر الحضارة وتقدُّمها، ولكنَّ الشعوب الأكثر تقدُّماً هي التي يمكن أن تصنع أبشع الحروب وأقساها من الشعوب التي نسمِّيها «بربرية» مع هذا لا بدَّ من القول ههنا بأنَّ الحرب ليست فعل كراهية، و«كلوزويتس» نفسه فرَّق بوضوح بين «العاطفة العدائية» و«الأهداف العدوانية» التي تحملها الشعوب في ضمائرها.

---

[1] المصدر نفسه.

[2] من الملائم التذكير هنا بالتفريق الذي قام به «ك. بارث» في كتابه بعنوان «الدوغمائية الكنسية بين الحرب والقتل»، يلاحظ فيه أنَّ القائد حين يقول: أنت لا تقتل أبداً، يعني أنَّك لا ترتكب جريمة، هذا يعني أنَّه من غير المسموح للإنسان أن يقتل إنساناً آخر تنفيذاً لأمر شخصي.

كذلك يرفض «بيرشا» أن يرى في الحرب ظاهرة تتعلَّق بجوهر «الدولة» والسياسة، بل يفترض على عكس الأنصار المسيحيين المناهضين للعنف أنَّه في بعض الشروط يحقُّ للجماعة السياسية اللجوء إلى الحرب، إذن إلى القتل باسم إرادة الوحدة السياسية!

«ك. بيرث»: الحرب والسلام ـ جنيف عام 1951، ص12 ـ 13.

K. Barth, La guerre et la paix, Genéve, 1951, p. 12- 13.

يمكن أن نقول هنا أيضاً بأنَّ «الدول» تصنع الحرب دون أن يكره الجنود من الطرفين بعضهما، إنَّ الهدف العدوانيَّ موقف سياسي خالص، وعلى هذا يجب إلا نخلط بين الحرب والقتل.

القتل فعل فردي يتمُّ بأسباب عدَّة كالغيرة والكراهية والحاجة، بينما الحرب عمل اجتماعي، يمثِّل إرادة وحدة سياسية مرتبطة باستقلالها، وأمنها وقوَّتها.

يعترف «كلوزويتس» بدور اللُّعبة في الحرب، لا سيما وأنَّ العنصر الحاسم لهذه اللُّعبة كثيراً ما أثبت جدارته: وهو الذي يتجلَّى في «الصدفة»!

«تتدَّخل الصدفة في الحرب على شكل لعبة إمكانيات واحتمالات للحظِّ السيئ أو الحسن، والذي يتبع خيطه في حبكة ونسيج الحدث، ويصنع من الحرب نشاطاً بشرياً يشبه إلى حد كبير لعبة الورق[1]»!

هي لعبة إذن! ولكنَّها لعبة تنطوي على رهان جوهري طالما أنَّها قد تضع الجماعة السياسية نفسها في خطر الهلاك:

- «الحرب ليست تسلية، ولا هي شغف خالص بالانتصار والخطر، بل هي أداة جديَّة تهدف لغاية جديَّة! كلُّ ما نراه من بريق وسحر، وما نسمعه من ارتعاش وارتجاف، وكلُّ ما يأتي به الخيال من حماسة وعاطفة ليست سوى خصائص مميَّزة لهذه الأداة[2]».

رغم أنَّ الحرب مستقلَّة عن السياسة في نتائجها، فهي تمتلك رغم كلِّ شيء، كنشاط محدَّد ومفهوم خاص منطقاً وغاية خاصَّة بها.

هذه الملاحظة توجب التفريق بين «الحرب المطلقة» و«الحرب الحقيقية»!

إنَّ الحرب المطلقة أو «النموذجية» هي تكوُّن مفهوم يدلُّ على غاية خاصَّة للحرب والنشاط الذي يرتبط بهذه الغاية، وهذا النوع من الحرب يرتكز على الانتصار أو القضاء على العدوِّ، بمعنى آخر، يشير هذا المنطق الداخليُّ للمفهوم إلى الهدف العسكريِّ الذي هو ليس بالضرورة مطابقاً للسياسة.

في الحالة العسكرية الصدفة تدفع الحرب إلى أقصاها الذي لا يضع حدَّاً لها سوى انهيار عدم التوازن في معسكر أحد الطرفين[3].

---

[1] نفس المصدر.

[2] نفس المصدر.

[3] نفس المصدر.

في هذه الحالة يفرض المنتصر شروطه على العدوِّ كتقليص في قدراته العسكرية والتكنولوجية والاقتصادية والعلمية، وقضايا استراتيجية كثيرة، وهذا ما نسميه «الحدُّ الأقصى» الذي يحدِّده «كلوزويتس» بثلاث حالات مُتَبادلة:

1 ـ كلُّ عدو يفرض قانونه على عدوِّه، ما يعني الوصول إلى الحدِّ الأقصى.

2 ـ طالما أنَّني لم أقتل العدوَّ، سأخشى إذن أنَّه سيقتلني. إنَّني لست سيِّداً لنفسي لأن عدوِّي هذا هو الذي يفرض عليَّ قانونه، كما أنَّني أفرض عليه قانوني أيضاً.

3 ـ لنفترض أنَّ تقييمنا لقوانا تتشابه، يجب إذن أن نعمل على تعزيز قوَّتنا الخاصَّة بنا، وإن لم نستطع ذلك، يترتَّب علينا أن نقوم بأفضل ما لدينا.

إنَّ العدوَّ يعمل الشيء نفسه، من هنا يأتي السباق الجديد الذي يتضمَّن «نظرياً» اندفاعاً نحو الحدِّ الأقصى مرَّة ثانية[1].

نظرياً، وتبعاً لمنطقها الخاصِّ، تنطوي الحرب على هذا الحدِّ الأقصى، ولكن على المستوى العمليِّ تجري الأمور بشكل مختلف، إذ تتساءل السياسة بدورها فيما إذا كان ملائماً الذهاب دائماً إلى هذا الحدِّ الأقصى!!

هناك «التسوية» التي قد تكون أكثر فائدة للجميع، كما وأنَّ الاندفاع إلى الحدِّ الأقصى لا معنى له سوى في «الحالات القصوى» أيضاً، والتي قد تهدِّد بقاء البلدان، حين لا يكون هناك مخرج سوى استسلام العدوِّ بلا شروط.

إنَّ المنطق الخالص يمكن أن يتحوَّل إلى لا عقلانية حين يكون سجين إرادة تتحدَّى المنطق نفسه، فالحقيقة مُلْتَبسة، غامضة، لا تخضع لفكرة أو اتِّجاه واحد، على عكس الشمولية التي ترى في المطلق شكلاً لنظرية خاصَّة أحادية الجانب!

يشير «كلوزويتس» وهو يقوم بالتفريق بين الحرب المطلقة والحرب الحقيقية، وبين المنطق الخالص للمفهوم، وتطبيقاته أنَّ هناك «جحيماً» على الأغلب بين النظرية والتطبيق، أي أنَّ النموذج المثاليَّ الذي نراه في الحرب ليس سوى عقلانية مثالية، لا صورة أو انعكاس للحقيقة. تتَّصف الحرب المطلقة بأنَّها صراع شامل، لا يمكن تحديده أو تقييده اتِّفاقياً، وهي منذورة للعنف الخالص.

[1] نفس المصدر.

غالباً ما تقف الأسباب السياسية عائقاً في اندفاع الحرب إلى حدِّها الأقصى، خاصَّة حين يكون هناك تشابه في نظام الخصمين، إذ تأخذ شكل القتال في هذه الحالة، أي أن الأعداء، ولعدَّة أسباب يرونها، يتوقَّفون عند حد ما في الصراع دون الذهاب إلى أقصى مداه[1]، هذا الشكل من الحرب ما سمَّاه «كلوزويتس» بالحرب الحقيقية، ذلك لأنَّ كثيراً من الإشارات، وخاصَّة العسكرية منها تدخل في لعبة الحرب هذه.

في الحقيقة، نادرة هي الصراعات التي تقترب من منطق الحرب المطلقة، على الأغلب يقوم التصعيد إلى الحدِّ الأقصى على عدم احترام بعض القواعد الملائمة [احترام الحيادية، والاتفاقيات على حماية السجناء، والسكان المدنيين]، وعلى التفوُّق في المجال الماديِّ. واستخدام استراتيجية مبتكرة تلغي المنهج المعتاد.

هذا لا يعني أنَّ الحرب الحقيقية لا تكون فظيعة بدورها، ولكنَّها يمكن أن تكون كذلك كنزاع على شكل «دبلوماسية متوتِّرة»، وطريقة صعبة في التفاوض[2].

في حالة الحرب المطلقة هناك تلاقي بين الهدف العسكريِّ والغاية السياسية، حتَّى أنَّ الحرب قد تأخذ مكان السياسة، كي تتمكَّن من متابعة قوانينها المنطقية الخاصَّة بها.

في الحرب الحقيقية على العكس من ذلك، تظلُّ السياسة صاحبة السيادة في القرار، لا بمقتضى الضرورات العسكرية فقط، بل بموجب الشروط الخاصَّة للحضارة، وللأحكام المُسْبقة للعصر، ولنظريات البشر حول السلطة.

هكذا تبدو السياسة «كمكبح» في أحداث الحرب، طالما أنَّها تحاول أن تجعل استخدام العنف مناسباً من أجل الغاية التي تعمل من أجلها.

نرى أنَّ الحرب المطلقة تعني الصراع المسلَّح على اعتباره بذاته، بعيداً عن كلِّ ميادين بشرية أخرى، ما خلا العسكرية منها تحديداً، فهي إذن النظرية الخالصة للحرب.

على العكس منها تشير الحرب الحقيقية إلى الصراع كما يدور تاريخياً وماديَّاً، في حالته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المعينة. إذن ضمن تعقيد

---

[1] وحدها الحرب الثوريَّة الخالصة يمكن أن تلتقي مع الحرب بصورتها المطلقة، فالثورة الخالصة في حقيقتها، هي «يوتوبيا» مثلها مثل الحرب المطلقة.

[2] نفس المصدر.

للأحداث وردَّات الفعل التي تتدخَّل على الدوام في النشاط العسكريِّ البحت. والتي تغيِّر أحياناً مسيرها بإعطائه معنى في البنية العامَّة للمجتمعات المتنازعة.

إذا كان من الصعوبة بمكان إضافة بعض الملاحظات على تحليل مفهوم الحرب عند «كلوزويتس» فالنقاش حول معناها يظلُّ مفتوحاً، إذ نستطيع من خلال تنوُّع النقاط ووفرتها أن نعطي حكماً على الأقل.

لا ينظر البعض إلى الحرب إلا في نتائجها الفظيعة على البلاد، المنتصرة منها والمهزومة على السواء، فيجد في هذا البؤس الأسباب الكافية لإدانة كلّ حرب مهما كانت.

في الواقع من الجنون «صنع» الحرب لذاتها، فهي كارثة وداهية وعماء، وقد تصبح مع التطوُّر الحديث للوسائل النووية مصيبة عظيمة على العنصر البشري كلّه.

مع هذا تظلُّ وجهة النظر هذه خارجة عن معنى سياسة الحرب لأنَّها تستند على الفزع والخوف الذي تثيره الكوارث والمصائب التي تسبِّبها هذه الحرب، فهي إذن تبتعد عن المشكلة الحقيقية التي كثيراً ما تنزوي ضمن ذرائع دوغمائية، وأحياناً عاطفية بكل بساطة.

من السهولة، نظرياً، تصوَّر أنَّ الحرب قد تتوقَّف، ويعمُّ السلام بسبب الخوف المُتَبادل بين القوى المتنازعة. ولكن على المستوى العمليِّ لا تصمد هذه الفرضية أمام الحقيقة القاسية للسياسة.

هناك القليل من الحظّ لسلام يقوم على الخوف، ذلك لأنَّ الخوف نفسه يقود البلدان إلى سباق التسلُّح حين تجد نفسها غير آمنة ومستقرَّة.

أن نقيم السياسة وتنظيم المجتمعات على عاطفة واحدة، خاصَّة على عاطفة غير عقلانية مثل الخوف، فهذا خداع وتمويه، كأن نبني السلام على قاعدة واحدة كالاقتصاد أو القانون أو الأخلاق. إنَّ العقلانية بغايتها التي يهدف إليها مناصُرو السلام من خلال الخوف [أكثر منها من خلال القناعة بهذا السلام] لا تضع البشرية تحت رحمة قرار لا عقلاني لرئيس «دولة»، ولا الأعمال الخطرة بيد المسؤولين عن السياسة العالمية.

في أساسه يقود الخوف من خلال عدم الأمان والإثارة التي يخلقها إلى الحرب بأفعال لا عقلانية، أو التعب والجبن، فيستسلم أخيراً إلى طموح زعيم محبٍّ للحرب.

قد تكتفي البشرية بسلام يفرضه الرعب شريطة أن تمتنع الجماعات المتصارعة عن تعويض القيم والمبادئ التي يقوم عليها نظام كلٍّ واحد منها للخطر، ولكنَّ هذه الفرضية تظلُّ مثالية لأنَّها تنطوي على رفض للسياسة عبر رفضها لتنافس القوى.

من النادر أن نرى «دولة» تريد الدخول في الحرب من أجل الحرب، بل من أجل تعزيز قوَّتها، وتلك إرادة تخلق بطبيعة الأمر وضعاً يؤدِّي إلى الحرب لا محالة، فالحرب وسيلة تخدم غاية تتجاوزها وتسمو عليها، وبالتالي فالنظرية التي تجرِّد النشاط الحربيَّ من معانيه لأنَّه مصدر للفوضى والمعاناة والبؤس نظرية سطحية، طالما أنَّ «الدول» تلجأ على الدوام إلى الحرب لإحلال العدالة المزعومة، أو بناء نظام جديد.

لا شكَّ أنَّ الحرب بكلِّ ما تتضمَّنه من كوارث ونكبات تشكِّل عقبة كأداء في وجه السعادة التي تبحث عنها البشرية، ولكنَّ البشر يقومون بالحرب، لتحقيق وعد السعادة المنشودة! ما نُحْرم منه هو ما نبحث عنه!

لا شيء أكثر نموذجية لهذه الحالة من الثورة بمعناها الحديث، أي الحرب الثوريَّة، لأنَّه ليس برسم صورة داكنة لظروف الحرب ونتائجها نتوصل إلى استنتاج معناها، بل العكس، فالإنسان يحاول أن يجد في المأساة والشقاء وعدم الأمان إشارة لقوَّة إلهية، أو على الأقلِّ مظهراً عظيماً لها، وبنفس المعنى نمجِّد الحرب!

إنَّ من يجدون فيها عنصراً أخلاقياً ليسوا مخطئين تماماً: وجهة نظرهم هذه توازي ضدَّها، تلك التي ترى فيها انحلالاً وفساداً أخلاقياً[1].

ـ نلعن الحرب أم لا، تظلُّ هي في أعماق طبيعتنا البشرية، فهي إحدى الصفات الأساسية لشرطنا على الرغم من أنَّها غير مبرَّرة، مثلها مثل الشرِّ!

ـ أليس صحيحاً أنَّ المجتمعات البشرية تشعر بكمالها في الحرب؟

---

[1] تختلف الآراء باختلاف الرؤوس، إذ هناك الكثيرة منها، والتي نختصر التالية:
- الحرب فعل إلهي بحدٍّ ذاتها طالما أنَّها قانون العالم ـ دوميستر.
- هي ليست فعلاً بربرياً بل عمل إنساني خالد بالضرورة ـ دونوزوكورتيز.
- الحرب غفوة، حالة سبات للحضارة البشرية ـ نيتشه.
- لا يكون الشعب شعباً إلاَّ بالمقارنة مع شعب آخر ـ سبنجلر.
- الحرب حدث نبيل في مواجهة السلام الذي هو مصدر للرخاوة والأنانية ـ كانت ـ
- هي الصحَّة الأخلاقية للشعوب ـ هنيل.
- تعمل الحرب على توسيع آفاق الفكر البشريِّ، وتمنح قلوب البشر السموَّ والرفعة ـ توكفيل.
- هي شكل وعينا، وقانون أرواحنا، وشرط وجودنا في العالم ـ برودون.

هي تلجأ لها لتحقيق أهداف يعتبرها الإنسان نبيلة وعادلة: التحرُّر الوطنيُّ، إقامة نظام للحريَّة والعدالة، إرادة التقدُّم.. الخ!

كي نقهر الحرب علينا أن نحلَّ المُتَعَذَّر حلَّه: جدلية الخير والشرِّ، السعادة والشقاء، العقلانية واللّا عقلانية.

ولكنَّ العالم كلَّه يرى أنَّ ما نعتبره «خيراً» ليس بالضرورة يؤدِّي إلى النتائج المرجوة، والعكس صحيح:

- إذن كيف يستهوينا الإعجاب بالأعمال العظيمة، وتأسرنا الحماسة الثوريَّة في الوقت الذي ندين به العنف والحرب؟

لقد طرح «ماكس فيبر» بوضوح هذه المسألة بكلِّ صراحة، ودون مراوغة:
- «ليس هناك من برهان أخلاقي واحد في العالم يمكن أن يلغي الحقيقة التالية: للوصول إلى الغايات النبيلة علينا أن نستخدم في أغلب الأحيان وسائل غير شريفة أخلاقياً، أو الأقل خطرة، ومن جهة أخرى أن نلجأ إلى الإمكانيات التي قد تؤدِّي إلى نتائج مزعجة. ليس من أخلاقي واحد في العالم يمكن أن يقول لنا في أيَّة لحظة، وفي أيَّة شروط تبرِّر لنا الغاية النبيلة أخلاقياً الوسائل والنتائج الخطرة أخلاقياً».

هذا لا يعني أنَّ الإنسان يريد الخير مرَّة، والشرَّ مرَّة أخرى، ولكن يعني أنَّ الإنسان يريد الخير الذي قد يتمثَّل في صورة الشرِّ والحرب باعتقاده.

هذا التناقض الملازم لأنشطة الأفراد والجماعات تناقض لا يمكن تجاوزه أبداً.

نقد السِلْميَّة

يُفَرِّق «ماكس شيللر[1]» بين أنواع ثمانية للسلمية:

[فردية، مسيحية، اقتصادية، تشريعية، اجتماعية، إمبريالية، رأسمالية، وأخيراً مواطنية عالمية]، بينما يرجعها «ر. آرون» إلى نوعين رئيسيين:

الأول وهو الذي يقف في وجه الحرب، بشرط أو دون شرط، دون نظرية يشرح فيها أسبابه أو أن يقدِّم الوسائل الممكنة للسلام.

الثاني ويعتمد على نظرية للحرب مرتبطة بالسلمية والنزاع، تهدف إلى سلام دائم.

يبدو تصنيف «آرون» أكثر ملائمة لاعتماده على تمييز مفهومي مُعَدّ على قاعدة علاقة محدَّدة لجميع العلائق السياسية، وهي علاقة الوسيلة والغاية.

إنَّ النوع الأول الذي طرحه «شيللر» سلمي سلبي، لأنَّه يقوم على معارضة مطلقة لجميع أنواع الحرب والمؤسَّسات العسكرية، وعلى فكرة أخلاقية روحية: كذلك اعتراضات مؤيِّديه واحتجاجاتهم التي تأخذ صفة فردية «بطولية»!

هي سلمية الأفراد الذين يدعون إلى رفض العنف، والذين يتكوَّن أغلبهم من المسيحيين والمثَّقفين ذوي الاتجاهات العالمية، وهم ينطلقون من مبادئ أخلاقية في قناعاتهم لا على أخلاقية المسؤولية!

النوع الثاني هو سلمية أكثر واقعية وذرائعية، هدفه ليس في إقامة السلام الدائم بالقضاء على الأسباب التي تطرحها الحرب: استبدال الجدل الذي يثير الخلافات بالنقاش الحرِّ، وحلِّ المشاكل عن طريق التفاوض، والقضاء على البؤس، والتخفيف من هيمنة وسلطة القانون بإصلاح الإجراءات العالمية، والإعداد لنزع السلاح.. الخ.

---

[1] «ماكس شيللر»: فكرة عن الصداقة والسلمية برلين 1931.
Max Scheler, Die Idee des Friedens und der pazifismus, Berlin, 1931.

تنتمي إلى هذه الفئة كلُّ نظريات حريَّة التجارة، ومشرعي دولة القانون، واشتراكيي الماركسية وغيرها!

هناك «موقف» خاص لسلمية النوع الأول، وهو الحبُّ المطلق للسلام الذي يعارض حتَّى تحليل الحرب أو مجرَّد التفكير في معناها.

لا نعترض على مؤيدي هذا الموقف، المخلصين من حيث المبدأ، ولا على شجاعتهم الفردية التي لا تتراجع أمام التضحيات مهما كانت، ولكن يجب أن نعترف كذلك بأنَّ الرؤية الواضحة قد تمَّحي مع العطف والتجريد العاطفي!

وحدهم بعض «السُذَّج» الذين يأملون بفعالية مباشرة لاعتراضهم، وهم على الأغلب يتبعون غاية تربوية، ويعتقدون أنَّه على المدى البعيد ستتأثر الجماهير بالمشاهد التي يرونها ما سيؤدِّي إلى تغيير روحي عند الإنسان والمجتمع.

أراد «ماكس فيبر» توضيح الموقف الأخلاقيَّ لهذه القناعة لمثال السلميِّ، ودوَّن أنَّه في مواجهة مع الواقع سيرتدُّ إلى تغيير مفاجئ، فيأخذ شكلاً من أشكال «النبوة» بعد أن ظلَّ طويلاً يبشِّر بنظرية الحبِّ الصافي المعارض للقوَّة، إذ يصبح هو بالذات نصيراً لهذه القوَّة التي ستلغي كلَّ أشكال القوَّة!

كثيرة هي الأمثلة التاريخية التي توضِّح هذا التحوُّل الغريب، مع هذا تظلُّ حجج «فيبر» ذات الطبيعة البسيكولوجية خارجة عن المشكلة التي تشغلنا.

هو يلامس المشكلة عندما يكتشف في هذا النوع من السلمية شيئاً من المحاكاة والتشابه للفعل السياسيِّ، وهو لا يريد سوى أن يؤجِّج لهب قناعته الخاصَّة بما يخصُّ الأحداث التي تجري في العالم، فهو يطرح وعياً مثالياً دون أن يقدِّم الوسائل له:

ـ ما المثالية إذن إن لم تكن الرغبة البسيطة لغاية مجرَّدة من الوسائل الجديرة بتحقيقها؟

كي نظلَّ في إطار الحجَّة التي قدَّمها «فيبر» يمكن أن نضيف مع بعض الاستثناءات تقريباً، بأنَّ مناصري السلمية هذه ما أن يمثلوا أمام اختيار حاسم تفرضه الحرب حتَّى يأخذ كلُّ واحد منهم موقفاً مختلفاً عن الآخر.

نطرح مثال «رومان رولاند» الذي عرف كيف يظلُّ على الأقل خلال فترة من حياته، بعيداً عن الصخب وتضارب الآراء، ولكنَّ موقفه هذا لم يكن نهائياً، إذ سرعان ما قام باختياره الذي اعتقد أنَّه يتلاءم مع قناعاته، وطبَّق هذا الاختيار عملياً بانتمائه السياسي.

هـذا يعني أنّـه علـى الـرغم مـن صفـاء غايـاتهم في معارضـة الحـرب، فـإنَّ أنـصار السلمية لهم مواقفهم «المُضْمَرة» في اختيارهم للموقع الذي يرونه مناسباً لهم.

كـلَّ هـذه الاعتراضـات ليـست بـذي قيمـة حاسمـة، فـالحجر عثـرة لهـذا النـوع مـن السلمية يتمثّل في غياب نظرية عن الحرب، ممّا يعيق فهم السلام نفسه، والذي هو ليس فضيلة أخلاقية ولا «حالة» تزهر فيها الفضائل المثلى والعدالة والسعادة.

مثله مثل الحرب، هو وضع سياسي قام بتكوينه عمل سياسـي، ولكنّه بشكل خاص على «رهان»، وبحث عن مصلحة، وإلّا فقد العمل من أجله كلَّ معنى له.

كذلك من العبث أن نريد السلام لذاته، لأنّـه ليس قوّة بذاته، بل يخضع لإرادة سياسية تبنيه وتحفظه، من وجهة النظر هذه تظلُّ حكمة البلدان أكثر بَصِيْرَةَ وبعداً من السلمية المطلقة! إن أغلبية البشر يريدون السلام، ولكن لا بأيِّ ثمن ولا تحت أيَّة شـروط، فـإذا مـا لـزم الأمـر فهـم يقبلـون هـذه الحـرب للحـصول علـى الـشروط الـتي يرغبونها، أي أنَّ السلام نفسه عبارة عن رهان في الصراع السياسيِّ.

قليل من الحظِّ يتراءى أن تتلاشى السياسة ذات يوم، وتترك مكانها لسلام نهائي لأنَّ هناك فئة من البشر يرفضون الصراع السياسيَّ، أو بعض أشكاله!

لهذا السبب يشكِّل دعاة السلمية هذه فئة قليلة ذات عمل هامشي، ومع هذا فإنَّ اعتراضاتهم تساهم أحياناً بتخفيض حجم ومقدار العنف التاريخيِّ في بعض الحالات والشروط المعينة. باختصار، يعتبر هذا النوع من السلمية اتجاهاً فكرياً لغاية ممكنة في توجيه العمل السياسيِّ الماديِّ، بيد أنَّ هذه السلمية تظل عاجزة وغير فاعلة في بناء السلام طالما أنَّها تتجنَّب أيَّة تسوية مع الصراع أو الحرب.

في الواقع لا يكفي إرادة السلام وحدها مهما كانت صادقة وحقيقية أن تحلَّ الـسلام، فهـو عمـل سياسـي يجـب الانتبـاه إلى شـروطه الاجتماعيـة والاقتـصادية والديموغرافية وغيرها، وإلى العلاقات في توازن القوى الموجودة.

لا يمكن تجاهل وجود «دول» صغرى، وأخرى كبرى، تجاهل دول فقيرة وأخرى غنيـة، وشـعوب أكثـر تطوُّراً وديناميكيـة مـن غيرهـا. يمكـن لـصراعات المـصالح أن تتحوَّل إلى صراعات سياسية لا تفرض الديموقراطية على النظم الديكتاتورية فحسب، بل على الديموقراطيات الأخرى، وكذلك الديكتاتوريات فيما بينها، حتى وهي تعلن نفس الأيديولوجية.

حين نتَّجه «فكرياً» إلى السلام على طريقة السلميين، يمكن أن نتعامل مع الشروط التاريخية والمحتملة، والتي قد تكون مصدراً للتباين والتنافر، وللعداوة أيضاً.

يقوم النوع الثاني للسلمية، وهو أكثر إيجابية وواقعية من النوع الأول بتغيير الشروط التاريخية والاجتماعية بهدف إصلاح المجتمع «بتنظيفه» من العناصر الضارَّة، والأسباب المسبِّبة للحرب، وبناء السلام الدائم تدريجياً.

هذا النوع قد يقبل بالحرب عند الحاجة، حين تكون وسيلة تساهم في وصول قاطرة السلام، إلا إذا كان يعتقد بأسطورة الحرب «الأخيرة»، والتي وضعت نهاية لكلِّ الحروب، هذه الحرب الأخيرة قد تكون الثورة.

ينقسم مناصرو هذا النوع من السلمية بدورهم إلى مجموعات غير متَّفقة فيما بينها، على اعتبارات مختلفة في تصوُّرهم للحرب، يأمل البعض منهم أنَّ الحرب «تقتل» الحرب، أي أنَّ الفظاعة والدمار المتوقَّع نتيجة التطوُّر التكنولوجيِّ سيؤدِّي بالبشر إلى عقلانية تحكمهم، وتلعب دورها في تغيير سلوكهم المعتاد، وتأقلمهم مع تقدُّم الحضارة وشروط السلام.

يرى البعض الآخر أنَّ تغيير القانون الدوليِّ الملازم لنزع السلاح التدريجي والعامِّ يمكن أن يستبدل تعدُّد السيادات المستقلَّة بمجموعة صغيرة واحدة لفيدراليات جمهورية تذوب بدورها فيما بعد في فيدرالية عالمية مع مؤسَّسة لمحكمة دولية لحلِّ مختلف المعضلات السياسية عن طريق إجراءات قانونية [سلام عن طريق القانون].

هناك منهم من يرى أيضاً أنَّ التنافس الاقتصاديَّ السلميَّ بالتزامن مع مؤتمرات حوار وتفاوضات يمكن أن تحلَّ محل العلاقات ذات الطابع العدوانيِّ: لقد انتهى العصر العسكريُّ كي يترك مكانه للمجتمع الصناعيِّ والتجاريِّ.

- «لقد وصلنا أخيراً إلى عصر التجارة، العصر الذي سيحلُّ بالضرورة مكان عصر الحرب..[1]».

أخيراً تعتقد الماركسية أنَّ التحوُّل الجذريَّ للاقتصاد، والقضاء على المُلْكية الخاصَّة، وتقسيم البشر إلى طبقات اجتماعية، والأخوَّة البروليتارية، كلُّ هذه العوامل ستكون الرباط الوثيق للوحدة السلمية للعنصر البشري.

---

(1) «بنجامين كونستنت»: روح الغزو، الأعمال الكاملة، الفصل الثاني، ص993.

نعرف أنَّ هذا الموضوع قد طرح على الدوام من قِبَل الفلسفة الاجتماعية للقرن التاسع عشر [سان سيمون، كونت، سبنسر.. الخ]، لوكن في الحقيقة هي فكرة تعود إلى القرن الثامن عشر، نجدها مطروحة في كتاب «مونتيسكيو» بعنوان «روح القوانين»، الفصل الثاني، ص8.

Constant, «De I'esprit de conquête», in ceuvres de Benfamin Constant.

Montesquieu, Esprits des Lois, chap, II, p. 8.

نرى أنَّ هذا النوع من السلمية تستند على نظرية للحرب في شكل تحليل للأسباب، بقي أن نتأكَّد أنَّه من خلال هذه المعرفة يمكن لنا أن نفهم المعنى العامَّ لظاهرة الحرب.

المعضلة الأولى التي تفاجئ عيوننا: لا يمكن لنا أن نشرح الحرب لا بسبب واحد من الأسباب سواء أكانت اقتصادية، نفسية، اجتماعية، أو غيرها، ولا «بتكديس» لها مجتمعة لأنه لا توجد حتمية اجتماعية يمكن أن تغضَّ النظر عن الإرادة، والقوَّة، والغايات التي يبحث عنها البشر، لا شيء أسهل من التحليل الماركسيِّ: إنَّ الرأسمالية الإمبريالية هي المسؤولة عن الحروب[1].

على الرغم من أنَّ هذا التحليل يلاقي استحساناً من مجموعة من الدوائر الثقافية، وأنصار الأحزاب الشيوعية فهي لا توضِّح سوى مظهر واحد يكاد أن يضيق بحدوده!

إنَّ عالم الاشتراكية الماركسية الذي يصرح أنظمته بالأخوَّة ليس في منحى عن الخلافات السياسية، ولا عن أخطار العداوة، فإمكانية الحرب بين «الدول» الاشتراكية لم تزل قائمة، في الواقع ليس هناك من سبب تعييني يثبت أنَّ البروليتاريا كطبقة ستكون سلمية، أو أنَّها بطبيعتها أداة للسلام!

كنَّا قد اعتقدنا بنفس المعنى بأنَّ قلب النظام المَلَكيِّ، ووصول الجمهوريات الديموقراطية سيبدأ عصراً جديداً للسلام، لأن الشعوب على حد زعمها لا ترغب بالحرب.

من يستطيع أن يشارك في أيامنا هذه القناعة؟

ليس هناك من نظام سياسي سلمي بجوهره، بينما الأنظمة الأخرى عدوانية محبَّة للحروب!

لأنَّه ما أن يأخذ النظام الطابع السياسيَّ حتَّى يشتمل على خطر الحرب، فوضع الحرب خارج القانون ليس حلاًّ على الإطلاق!

---

[1] يجب أن نشير إلى أنَّ «ماركس لم يهتمَّ أبداً بتحليل ظاهرة الحرب»، إنَّه «جوريس» الذي عرف كيف يختصر الحالة العامَّة بهذه الجملة الموجزة: «تحمل الرأسمالية الحرب في طيَّاتها كالغريق الذي يحمله التيَّار»!
في المقابل عكف «أنجلز»، الذي لم يفكِّر أيضاً بظاهرة الحرب، على المسائل العسكرية من وجهة «نظر عملية بحتة، وهي الاستراتيجية والتكتيك في الثورة، فهو الذي رسم ملامح الطريق «للينين، وماوتسيتونغ».
وجهة النظر هذه تظلُّ ثانوية في المسألة التي تهمُّنا هنا، وإننا لنأسف على الماركسيين أنَّهم لم يتابعوا تسلسل الفكرة التي كانت ستقودهم إلى فهم ظاهرة الحرب!

كذلك ليست بذي قيمة الفكرة التي تقوم على تشكيل عمليات محدودة على شكل حملات عسكرية «تأديبية» منظّمة باسم تشريع دولي: هي حرب أيضاً في نهاية الأمر!

في الواقع نجد أنّه في اللحظة التي تكون فيها دول مستقلّة، ومجموعات سياسية متناقضة سيكون هناك إمكانية لحرب يعلنها أحد الأطراف المتنازعة، إن الأسباب التي طرحها التحليل لم تكن قادرة على الإحاطة بظاهرة العداء في مجموعها أو جوهرها!

قد تفيدنا هذه الأسباب في فهم أدقّ للأوضاع التاريخية، ولكنّ إعلان الحرب يتعلّق بلا مواربة بإرادة الدول نفسها، ليس هناك من نظام سببي يمكن له أن يدحض جملة «سبينوزا»:

- «للقيام بالحرب، يكفي أن تكون هناك إرادة للحرب[1]».

في الحقيقة أنّ السياسة على الدوام مسألة إرادة، وبالتالي علينا إلا نعطي الأهميّة الأوليّة للأسباب كي نفهم ظاهرة الحرب، تلك هي أولى الاستنتاجات الرئيسية!

إنّ البحث عن الأسباب يرتدُّ إلى الماضي، ويهمُّ المؤرّخ بالدرجة الأولى ومن ثمَّ عالم الاجتماع والعالِم والمثقف الذي يشغل نفسه بالبراهين والتبريرات.

أمّا بالنسبة لرجل السياسة فالأمر مختلف كليّاً، وكذلك بالنسبة إلى من يعلن الحرب، ومن يتوجّب عليه سماع ناقوسها النحس: السببية تأتي عند هؤلاء في الدرجة الثانية، وهي لا تدخل في حساباتهم إلا في تقييمهم للوسائل. المهم بالنسبة لهم هو الغاية: الانتصار، وبعد ذلك استخدام هذا الانتصار، أو عند الاقتضاء، الخروج بأقلّ الخسائر.

في مواجهة هذه المشاكل تظلُّ السببية مخرجاً باهتاً ضعيفاً لأنَّ ما يهمُّ أولاً، وقبل كلِّ شيء هو امتلاك الحسِّ السليم فيما يخصُّ الوضع، والطاقة والحدس في سبر الإمكانيات والمستقبل المتوقّع.

إنَّ معرفة الأسباب لبعض الأمراض مثلاً لا تمنعها من التطوُّر والقضاء على الحياة: فالشرُّ لا يقضى عليه بالسهولة التي يتصوَّرها الكثيرون، فليس هناك من دواء كوني ومطلق أبداً.

[1] «سبينوزا»: بحث في السياسة، الفصل الثالث، ص22.

Spinoza, Traitépolitique, chap, III, p. 22.

ليس هناك من إشارة مؤكَّدة قابلة للتحقيق بأنَّ الحضارة تتطوَّر باتِّجاه القضاء على الحرب، كذلك ليس هناك من براهين لدى دعاة السلمية ما يؤكِّد قناعاتهم الجازمة!

إذن فالمسألة كلُّها تتركَّز في معرفة ما إذا كنَّا قادرين على تغيير جذري للطبيعة البشرية والمجتمع، وذلك عن طريق قمع الشهوات والطموحات والإرادات والمصالح المختلفة، والقضاء على التناقضات واللا مساواة الناجمة عن التباينات المتنوعة.

في الحقيقة هذا النوع الثاني من السلمية ضحية وهم مثله مثل النوع الأول: فهو يتصوَّر السلام الدائم كحالة غير سياسية، كحالة كونية جامدة للقوَّة:

ـ كيف يمكننا أن نتصوَّر أنَّه ذات يوم ما يتوقَّف الفكر البشريُّ عن ابتكار أنظمة سياسية جديدة؟

ـ ثمَّ هل نحن ذاهبون إلى مجتمع شيوعي حقّاً؟

لا أحد يعلم شيئاً أو أن يستطيع أن يقرِّر شيئاً، ذلك لأنَّ الفكر البشريَّ قادر بدوره على تجاوز الرأسمالية والشيوعية، وعلى طرح نماذج أخرى، ومعضلات وتناقضات جديدة على الأجيال القادمة.

يتصوَّر السلميُّون أنَّ السلام الدائم والمجتمع القادم في طريقه إلى التكوُّن، إذ يكفي أن نتوصَّل إلى النتائج المرجوَّة في تغيير بعض الأوضاع والعادات، والتخلُّص من بعض العيوب والعجز والقصور، و«تثوير» مختلف المؤسَّسات كي نأمل باستكمال هذا التكوين المنشود!

ولكنَّ الحقيقة الماثلة أمام عيوننا هي أنَّه على الأغلب قد تكون الشروط التي نعتبرها مصدراً للخطأ والعيوب بالنسبة لبعض الأجيال جديرة بالثناء والاحترام من قِبَل أجيال تأتي بعدها! هناك احتمال كبير بأنَّ الفكرة التي يتصوَّرها دعاة السلمية عن السلام الدائم تحمل في جوانبها الكثير من الأحكام المُسْبَقَة، لأنَّ السلام عملية بناء سياسي، وهو عمل دائم مستمر تقوم به الأجيال المتتابعة، كلُّ جيل يقدِّم النموذج الذي يراه مناسباً للسلام هذا، وذلك حسب التغييرات والضرورات التي يقوم بها تطوُّر البشرية بلا انقطاع في العالم.

إن السلام ليس ثمرة لأيَّة فكرة أو نظرية، فهو ليس رأسمالياً ولا شيوعيَّاً ولا ليبراليَّاً، هو عمل الإرادة البشرية التي تحاول أن تبني الاتِّفاقيات والمعايير التي تلتزم الجماعات السياسية باحترامها.

لقد لاحظ «ج. م. دومناخ» بكلِّ دقَّة أنَّ الحرب «تتغذَّى» من كلِّ شيء حولها، يقول بهذا الخصوص:

ـ «تستطيع الحرب أن تضمَّ إليها السلميين أنفسهم[1]».

إنَّ اختلاف السلميين نفسه ناتج عن تحليل آخر لأسباب الحرب، وهو يتعارض معها، أضف إلى ذلك أنَّ كلَّ واحد منهم يتصوَّر شكلاً مختلفاً للسلام القادم يكافح من أجله، بعبارة أخرى، إنَّ عداءهم المشترك للحرب يثير بينهم عداوة أخرى في تصوُّرهم للسلام نفسه، بحيث أنَّ الاختيار لم يعد بين الحرب والسلام بقدر ما هو بين الأشكال المتزاحمة للسلام: سلام عن طريق القانون. سلام عن طريق القوَّة، الخوف، الشرطة، الحرية.. الخ!

يقول «دويستوفسكي»:

ـ «إنَّ سبب الحرب هو السلام نفسه»!

الحرب الباردة الحالية هي تنافس السلمية التي تتكر وتتجاهل جوهر سياسة السلام، يمكن إذن أن نتساءل في هذه الشروط إذا ما تبقَّى لنا سوى التخفيف من حدَّة أخطار الحرب، والحدِّ من قوَّة وهيمنة العنف عن طريق نظام للاتِّفاقيات الدولية.

ـ ما الذي يمكن أن نضيفه؟

ـ «إنَّ هدف الميكافيللي [والهوبزيِّ أيضاً] يلتقي مع الأخلاقيِّ بهذا الخصوص... ولكن، لنلاحظ أنَّه إذا ما أراد البراغماتيُّون والأخلاقيُّون أن يقتربوا من بعضهم، فذلك لأنَّ الحذر أصبح ضماناً للعدالة، بل لأنَّنا نفضِّل الإبقاء على حياة الملايين من البشر على العدالة نفسها!».

[1] «ج. م. دومناخ»: السلمية والحرب، مجلة الفكر، 1954، ص162.
J. M. Domenach, «Les pacifismes et la guerre», revue Esprit, 1954, p. 162.

معنى الحرب

الحرب قَدَر البشر، حتَّى حين لا تضعهم بمواجهة بعضهم مباشرة على المستوى الفرديِّ، بل على مستوى المدن و«الدول» والوحدات السياسية.

وحدهم البشر الذين يصنعون الحرب، لأنَّهم وحدهم الذين يشكِّلون مجتمعاً ينقسم إلى مجموعات متناقضة، فالحرب أداة تستخدمها الوحدات السياسية كمظهر للقوَّة من أجل التوسع أو الاستقلال.

توحِّد الحرب الوحدات السياسية أو تقسِّمها، كلُّ ذلك تحت إمرة السيادة التي تمثِّل عمق الوحدة السياسية، ما يعني أنَّ المجتمع أو الجماعة تتجاوز البشر كأفراد.

لقد كان «برودون» على حقٍّ في إصراره على أنَّ «الحرب ليست فعلاً حيوانياً بهيماً، بل هي حدث بشري[1]»!.

فهم «برودون» معنى الحرب أكثر من جميع أولئك الذين اهتمُّوا بهذه المسألة، ولكن يظلُّ هناك في فهمه لمعناها تحفُّظان تقريباً:

- يتَّفق مع فكرة عصره حول القيم السلمية للاقتصاد، فهو يعتقد بإمكانية إلغاء الحرب وذلك عن طريق تحويل التنافس العسكريِّ إلى «مزاحمة في الاقتصاد والتقدُّم[2]».

2 - لم يهتم سوى بالحرب «حسب الأصول»، أي الحرب المشروعة، لهذا فهو يدين استخدام الحيلة التي ما هي سوى وسيلة للعب في ملهاة القوَّة، لأنَّه على المدى البعيد سيؤدِّي توازن القوى الحقيقيُّ إلى تبديد مظاهر النفاق والمكر.

يقيم «برودون» في هذه الحالة تحليله على حرب دون خبث أو مكر أو عنف لا جدوى منه.

---

[1] «برودون»: الحرب والسلام، باريس 1927و، ص31 ـ 32 ـ 33.
Proudhon, La guerre et la paix, Paris, 1927, p. 31-32 et 55.

[2] نفس المصدر.

هذه التحفّظات لا بدَّ منها لفهم فكرته حول الحرب، إذ تساعد على أن يرى في الحرب «حكماً أخلاقياً»، وقراراً للعدالة مثلها مثل القوَّة.

باستنادنا على هذه النظرية، من الملائم أنْ نتوسَّع في المسألة بالخروج من تشعُّبات فلسفات القرن التاسع عشر من أجل إدراك أعمّ لمعنى هذه الظاهرة.

قد يبتعد «برودون» أحياناً عن موقفه النظريّ في محاولة منه لفهم الحرب بشكل عام، هنا نرى أنْ نثبت هذا المقطع الذي يوضِّح لنا موقفه:

- «الحرب هي الفعل الذي تتشكَّل به التجمُّعات والتكتُّلات المسمَّاة «دول»، وذلك ضمن بعض الشروط التي تتعلَّق بالقوَّة والوقت والحدود والمماثلة. إذن فالحرب كفعل مكوِّن للدول لها شرعيَّتها وجدارتها: وحكمها لا غاية له سوى إظهار مكان القوَّة وضمان هيمنتها الحقيقية، هذا الحكم في النهاية فاعل وحاسم، ويجب أن يأخذ حقيقته الشرعية. هناك إذن فعالية الفعل وشرعية الحكم! تدلُّ فعالية الفعل على النتائج الماديَّة للحرب، بينما شرعية الحكم تشير إلى نتائجها الأخلاقية، كلا المعنيين مترادفان متوازيان في هذه الحالة[1]».

نحن إذن في عمق معنى الحرب، والذي هو حكم عن طريق القوَّة، وبهذا يمكن اعتباره حكماً شرعيَّاً، وهو لا يتعلَّق بالتناقضات الفكريَّة أو المنطقيَّة أو بحلِّها، ولكنَّه يقرِّر بالقوَّة الصراعات الحقيقية ووجود الوحدات السياسية نفسها.

من بين جميع الأسباب [الاقتصادية، الدينية، الأيديولوجية، العلمية، التكنولوجية.. الخ] تأخذ القوَّة أشكالاً متنوعة خلال مسيرة العصور، إذ تفقد الواحدة منها الهيمنة والسيطرة في الوقت الذي تجد الأخرى ديناميكية جديدة: أوطان تختفي وأخرى تظهر على حيِّز الوجود!

يسبب تناوب القوَّة عامَّة اختلافات تتجلَّى في محاولة سلب الجماعة الصاعدة حقوق الجماعة المتهافتة، الآيلة إلى السقوط بحيث لا يظلُّ هناك مخرج سوى الحرب التي توطِّد إلى زمن معين علاقة القوَّة الحقيقية، بصيغة أخرى، أن ننظر إلى الحرب من زاوية فكريَّة في الحكم أو من وجهة نظر منطقية فهذا يعني أنَّنا لا يمكن أن نفهمها، ذلك لوجود أسباب أخرى كالإرادة والقوَّة والقدرة والحياة.

---

[1] نفس المصدر.

كلُّ دراسة لهذه الظاهرة يجب أن تنطلق من هذا الفهم الذي يحتوي على «حقٍّ» للحرب: فهي تثبت بنفس الوقت التوازن وبعض العدالة بين الدول.

تلك حقيقة لا يمكن إنكارها، فالقانون نفسه يعترف بالقيمة التشريعية لحكم الحرب.

- ما قيمة قانون دوليٍّ يرفض منهجيًّا الاعتماد على معاهدات سلام بعد الحرب، ولا يقرُّ استقلال بلدان تحرَّرت، أو ضمَّ مقاطعات أو بلدان من قبل وحدة سياسية أخرى؟

هذا سيظلُّ القانون الدوليُّ مجرَّد فكرة غير قابلة للتطبيق على الحقائق التاريخية.

إنَّ القانون الدوليَّ الذي يستند على رفض الحرب لا قوَّة شرعيَّة، ولا معنى سياسي له، فالحرب تبدو حقًّا واقعيًّا، إيجابيًّا اعتمده الوعيُ المطلق، مع أسفه على ما تتضمَّنه هذه الحرب من دمار كفعل قانوني صحيح، فإذا ما أهملنا هذه الفكرة نكون قد ابتعدنا عن فهم السياسة، والحضارة بشكل عام[1].

العدائية إحدى العلاقات الطبيعية بين «الدول»، والتي بدونها لا بقاء لأيَّة «دولة».

تلك حقيقة وليست حكماً مُسْبقاً أو مجرَّد اعتقاد بسيط، وهي حسب تعبير «برودون[2]» شيء من «الغريزة» قد تكون لا عقلانية، ولكنَّها واقع ملازم للقوَّة والسيطرة في العالم الذي نعيشه.

هو حرٌّ من يعتقد بوجود بشرية دون حرب، أو أن يصف ظواهرها كنتائج للبربريَّة والتقديس الأعمى والظلامية: كلُّ هذه الألفاظ لا تغيِّر من الحقيقة التاريخيَّة أو من جوهر السياسة شيئاً.

ليس فقط الحكومات أو الجنرالات أو رجال السياسة من يرون في الحرب حكماً، ولكنَّه «الشعب» أيضاً كما «برودون»، ثم يضيف:

- «قد يكون الشعب مخطئاً، ولكنِّي أسألكم كيف ظلَّ هذا الشعب بكلِّ عناد وإصرار يرتكب نفس الخطأ طيلة تاريخ البشريَّة هذه»؟!

[1] «تروتسكي»: الإرهاب والشيوعية، باريس 1963.

Trotsky Terrorisme et communism, paris, 1963.

[2] «برودون»: السلام والحرب، ص324.

Proudhon, La guerre et l paix, p. 324.

إذا كانت الحرب على هذه الصورة، يجب إذن أن نستخلص النتائج حتَّى لو كانت مزعجة ومؤذية لقناعاتنا، يمكن اعتبار الحرب كآلة تدمير ظاهرة غير اجتماعية.

ولكن في الوقت نفسه يجب أن نعترف بأنَّ غاية الحرب ليست التدمير ولا هلاك البشر، ذلك لأنَّ المجتمع ما إن يتعرض لخطر الفناء حتَّى يلجأ إليها بهدف تغيير ميزان القوى، وبثِّ الروح في الإرادة السياسية.

هكذا تكون الحرب تأكيداً للحالة الاجتماعية، وبناء وحدات سياسية، ودوام العنصر البشري نفسه.

قد تبدو الاعتبارات متناقضة للوهلة الأولى، ولكنَّ تجاهلها مجرَّد وهم وخداع للفكر، بل هو تكوين فكرة بسيطة حول غموض الواقع والجدليَّة، وحين نذهب إلى عمق المسألة، دون أن نتأثَّر بالامتثالية الأخلاقية، سنلاحظ بنتيجة أخرى: الفرق بين «الحرب [الحقيقية واللَّا حقيقية]، لا معنى له في العلم السياسيِّ على الإطلاق!»

وحدها العمليات المسلحة التي يقوم بها القراصنة والعصابات والمتمرِّدون، أي المجموعات التي لا علاقة لها بالسياسة هي الحرب «اللَّا حقيقية».

لقد تنكَّر «برودون» بدوره للتفريق بين العدوِّ الحقيقيِّ والآخر غير الحقيقي يقول:

- «الحرب عمل ثنائي يتضمَّن المطالبة والنفيَّ بنفس الوقت، دون أحكام مُسبْقة حول الصحِّ والخطأ[1]». بيد أنَّه يقدِّم البراهين والذرائع على طريقته!

إنَّ خطأ أولئك الذين يفرِّقون بين العدو الحقيقيِّ واللَّا حقيقيِّ يأتي من أنَّهم يعتقدون بمفهوم أحاديٍّ حول العدالة، ويتصوَّرون أنَّ هذه العدالة توجد فقط عند أحد الفريقين المتخاصمين، وهنا يقع الغموض والحيرة، ذلك لأنَّه بوجود العدالة في جانب، يعني أنَّ الجانب الآخر مجرم بالضرورة!

- من الذي يقرِّر في هذه الحالة أين هي العدالة، وما هو المعيار أو القاعدة التي نقيس عليها الحكم؟

في الواقع أنَّه في الحرب يكون الخصمان هما الحَكَم والخصم في آن واحد، حيث يصبح التفريق مجرَّد وهم لا دلالة له في عالم السياسة.

---

[1] نفس المصدر.

يبدو أنّ مفهوم الحرب يتضمَّن منطقيَّاً ضرورة النظر إلى الطرفين المتنازعين كما لو كانا عدوين عادلين. يمكن أن نعطي ههنا برهاناً غير مباشر.

في قراءتنا للأدب حول مسألة التمييز بين الحرب الحقيقية والغير حقيقية نفاجئ بالتشوُّش والتناقضات التي تعجُّ بها النقاشات التي يثيرها مؤيِّدو التمييز بين هذين النوعين للحرب.

إنَّ البرهان الذي يقدِّمونه سطحي جداً، والجدل الفارغ الذي يدور فيما بينهم عاطفي وغير منطقي لا يستحقُّ النظر في تفاصيله!

لنتفحَّص فقط المبدأ والنتيجة لهذا التفريق:

- من الذي يقرِّر بأنَّ الحرب التي يعلنها طرف على آخر عادلة من جهة، وغير عادلة من جهة أخرى؟

نترك هذه العناية لأحد الخصمين اللذين سيدَّعي كلٌّ واحد منهما أنَّه على حقٍّ في حربه: هذا الحلُّ الذي تبنَّاه الحلفاء في نهاية الحرب العالمية الأولى بتأثير من الرئيس «ولسون». لقد أكَّد الحلفاء بأنَّهم لم يقوموا بالحرب ضدَّ الشعب الألمانيِّ، ولكن ضدَّ قادته «الشريرين»، فكانت النتيجة أن حوكم الإمبراطور «غليُّوم» وجنرالاته كمذنبين في محاكمة أنشأها الحلفاء المنتصرون.

نفس المنهج استُخدم في نهاية الحرب العالمية الثانية عام [1945] مع فرق واحد، وهو أنَّ بعض الآراء ذهبت بعيداً باعتبار الشعب الألمانيِّ بكامله مذنباً!

لا شكَّ أنَّ نتيجة كهذه تنطوي على إلغاء «للدولة» وكلِّ الوحدة السياسية المستقلَّة. بعبارة أخرى، هي الحصول على مصلحة سياسية مباشرة، ولكنَّها بعيدة عن جوهر السياسة وإمكانية صنع قانون دولي متماسك.

يمكن استبدال هذه النتيجة بحلٍّ آخر، وهو وضع الثقة في طرف «ثالث» قد يكون «دولة» أو عدَّة «دول» حيادية، أو تنظيم دولي.

في الحالة الأولى لا يظلُّ الحياديُّ حياديَّاً، لأنَّه سيترتَّب عليه في لحظة ما أن يتَّخذ موقفاً مع أحد الطرفين، فمفهوم الحياديَّة لا يمكن أن يفرِّق بين الجانبين حول «عدالة» حربهما دون أن يفقد معناه. إنَّ المعضلة الكبرى ليست هنا، في الإجابة على السؤال التالي:

- ما المعايير التي يستخدمها هذا «الحياديُّ» في حكمه؟[1].

- هل سيبتكر هذه المعايير من أجل هذه القضية؟

- أين هي العدالة إذن؟

في الواقع إن لم يكن هناك قانون دولي يتضمَّن الرجوع إلى استخدام القوَّة، فإنَّ قرار الطرف الثالث الحياديِّ يظلُّ مجرَّد فعل سياسي تقديري ليس له حكم قضائي، ثمَّ:

- هل يمكن إجبار «الدولة» المُدَانة على التخلّي عن الحرب أو التوقف عنها إذا كانت قد بدأت؟

- في هذه الحالة من الذي يطبِّق القرار إذا رفضت هذه «الدولة» الانصياع له؟

- هل هو الحياديُّ؟

إذن يجب عليه أن يقوم هو بالحرب إلى جانب «الدول» التي يعتقد أنَّها صاحبة الحقِّ!

لنفترض أنَّ هذا الحياديِّ يرفض الذهاب إلى «الحدِّ الأقصى سيكون قراره إذن دون قيمة».

وإذا ما انتصرت «الدولة» المُدَانة على عدوِّها، ما الذي سيفعله الحياديُّ؟

هل يمكن اعتبار النظام العالميِّ وتوازن القوى الناجم عن هذا الانتصار غير عادل؟

في هذه الحالة لا مجال للسلام أبداً، ولا ضمان للأمن، إذ أنَّ الجانب الذي يحصل على الحكم بعدالة موقفه سيظلُّ يثير المشاكل، ويطالب بالعدالة التي يتشبث بها!

في الحالة الثانية، أي في حالة صدور قرار حكم دوليٍّ تصبح المعضلة أكبر، إذ أنَّ «الدولة» أو «الدول» التي ترفض الانتماء إلى هذه المنظمات العالمية تصبح موضع شكٍّ وعدم ثقة! إنَّ السؤال الذي سوف يُطْرح هو:

- هل المنظمة الدوليَّة هذه مؤسَّسة قضائية أم سياسية؟

أنْ تكون مؤسَّسة سياسية فهذا يعني أنَّها قد تعمل وفق سياستها الخاصَّة، وبالتالي أن تصطدم مع مصالح بعض أعضائها، خاصَّة إذا امتلكت استقلالية ماليَّة

[1] يمكن أن نجيب بأنَّها معايير القانون الطبيعيِّ، ولكن أيُّ قانون منها؟
في الواقع هذه الفكرة ليست غامضة فحسب، ولكنَّها لا تحتوي على أيَّة قواعد يمكن تطبيقها.

[سكّ عملة] وقوة عسكرية مستقلّة هامَّة، في وضع كهذا تصبح ذات سيادة مثلها مثل أيَّة «دولة» عادية.

لنفترض أنَّها تصطدم مع مصالح حيويَّة لأحد الأعضاء الأكثر قوَّة في هذا التنظيم، ما الذي سيحصل إذا رفض التنظيم الانصياع إلى قراراتها؟

إنَّ النتيجة متوقعة وواضحة، وعلى السياسة ألاّ تتجاهل ما سيحدث!

في الحالة الثانية، أي أن تكون المنظمة العالمية تلك مؤسَّسة قضائية عليها أن تصدر، في شروط الحضارة العقلانية الحالية، دليلاً عالمياً للمعايير والقوانين التي يوافق عليها الأعضاء. ولكن:

- ما أساس هذا الدليل، وما حقيقته؟

- هل هو عادل؟

بمعنى آخر، من أجل خلق نظام عالمي عادل يجب أولاً «نسف» النظام الموجود حسب مبادئ العدالة المعترف بها نظريَّاً، وربما إعادة النظر في التاريخ الماضي، ما يضطرُّ إلى عمل بلا نهاية قد يقود إلى الفوضى والتشتُّت!

إنَّ المفهوم الذي يميِّز الحرب ليس فخاً فقط، ولكنَّه هو الذي يثير الأسباب جميعها كي تقوم هذه الحرب، وخاصَّة الأسباب الأيديولوجية منها! بهذا المعنى تكون المفاهيم «الإنسانية» ظاهريَّاً

والتي طرحها كلٌّ من «ولسون وروزفلت» مصدراً للشمولية مثلها مثل جميع الأيديولوجيات الثوريَّة. أخيراً، تكشف النوايا الظاهريَّة للكرم والعدالة عن حقائق خطرة مريعة!

لا بديل عن السياسة سوى السياسة نفسها. إذن فالحرب توجب أن نعرف العدوَّ كعدوٍّ في حالتيْ التنافس والقوَّة، وإلاّ فهو ليس عدوَّاً سياسياً، حتى أنَّه يفقد كلَّ صفاته الإنسانية بتحوله إلى كائن منعزل، فاسد أخلاقياً، يمكن استعمال أيَّة وسيلة ضدَّه!

ليست فكرة التمييز التي تتضمَّنها الحرب ما تحمل في ذاتها بذرة الحرب الشاملة فحسب، بل هي مصدر لانقسام البشرية إلى أنظمة متناقضة وبالتالي يصبح من الصعب تلاقيها حول نظام للقانون الدولي.

حين نفرِّق بين حرب عادلة وأخرى غير عادلة هذا يعني أنَّنا نقسم البشرية إلى فئتين متنافستين ليس على مستوى القوَّة السياسية فحسب، بل حول التفوُّق الأخلاقيِّ الذي يعطي الحق لجانب دون الآخر بتحطيم قناعات خصمه وحريَّته!

إنَّ العدالة الوحيدة الجانب، والتي لا تعترف بغيرها تفضِّل السلطة اللَّا مباشرة. هكذا نجد أنَّ العلاقات المعاصرة حين تشجِّع على فكرة التمييز في الحرب يفقد القانون الدوليُّ بالضرورة مظهره المتماسك، وقد يحوِّل أيَّ صراع إلى حرب أهليَّة حسب مواقف الأعداء من بعضهم [في نفس البلد] بادِّعاءات كلِّ واحد منهم بالشرعية الدولية [ما يشرح انقسام كوريا، الهند الصينية، ألمانيا إلى دولتين].

باختصار، تتطلَّب فكرة الحرب مثلها مثل القانون الدوليِّ معرفة العدوِّ، أي إمكانية سلام سياسي عبر احترام حريَّة التفكير، والنظام الداخليِّ وأيديولوجية كلِّ بلد.

وإذا ما رأينا أنَّ السياسة اليوم لا تسير على هذا النحو، فذلك لأنَّ النشاط السياسيَّ يأخذ في كثير من الأحيان شكل العنف الأكثر وحشية، ما يجعل القانون الدوليَّ عاجزاً أمام الكير من الشرور التي تحدث أمام العالم أجمع[1].

وإذا كانت المشاكل التي تطرحها الحرب عصيَّة على الحلِّ فذلك لأنَّها «متجذِّرة» في السياسة، وليست ملازمة لأيِّ نظام سياسي معيَّن [إقطاعي، إمبراطوري، رأسمالي.. الخ]، كذلك سوف لن نستطيع أن نحصل على نتيجة عملية إذا قصرنا اهتمامنا على فكرة الحرب العادلة أو اللا عادلة، فإنَّ مفهوم «عقدة الذنب» المرتبط حتماً بفكرة العدالة السياسية هو الذي يفاقم المشكلة!

لم يبق سوى أمل واحد، وهو المحاولة المستمرَّة لتخفيف عبء الصراع الذي يحتوي على العناصر الأساسية للحرب وإلى مستوى المعركة، في المعنى الذي تأخذه الحرب «شكليَّاً» بالحدِّ الأدنى من الشرف والأخلاق!

بمعنى آخر إذا كانت الحرب حكماً، عليها إذن احترام أشكال الحكم، وبهذا يأخذ حقُّ الحرب معناه.

---

[1] «فاتل»: القانون الدوليُّ العامُّ.

Vattel, Le droit des gens.

في هذه الحالة تصبح المسألة كلُّها في إيجاد العلاقة الحقيقية الجدلية بين القانون والسياسة، وهي ليست علاقة على مستوى تجريدي للحقيقة، ولكنَّها العلاقة الأكثر مادية الإرادة، ذلك لأنَّ مشاكل السياسة منذ البدء هي مشاكل علاقات قوى!

هذه العلاقات موجودة، والتقاليد تكرِّس كلَّ شيء من أجل فعاليتها، وهي مجموعة المؤسَّسات، والعادات، والأخلاق، والقناعات.. الخ!

- أليست هذه هي العوامل التي تؤدِّي إلى الاستقرار الاجتماعي؟

من كثرة ما استهلكنا القانون بالمعايير الخالصة، لم نعد نرى تمييزه العمليَّ، ومع هذا لا بدَّ من القول أخيراً أنَّه إذا كان القانون لا يستطيع أن يمنع «دولة» ما من إعلان الحرب عندما تريد، فهذا لا يعني التراجع عن محاولة إنشاء قانون دولي متماسك في خدمة البشرية على الرغم من كلِّ شيء!

مفهوم السلام

الحرب والسلام مفهومان متلازمان، وليسا متناقضين في المنطق الخالص للمفاهيم. يمكننا إدراك هذه الفكرة من خلال تحليلنا للحرب إذ ناقشنا فيه السلام.

لقد رأينا أنَّ السلام ليس حالة، ولكنَّه مفهوم سياسي يشارك في الصراع السياسيِّ، وأنَّ الحرب يمكن أن تتولَّد من مفاهيم مختلفة حول تنظيم السلام.. الخ. علينا الآن توضيح ما كنَّا طرحناه!

السلام حقيقة إيجابية نتعامل معها على الأغلب كفكرة سلبية، حقيقة نرى فيها غياب الحرب والصراع، والمسافة الممتدَّة بين خصمين مسلَّحين، وتعطيلاً للتنافس أو للعدائية. نرى فيها عموماً الحالة الطبيعية للعلاقات بين الجماعات السياسية تشكِّل الحرب فيها حالة استثنائية!

تقبع هذه الأوهام في خلفية المفهوم السكونيِّ الذي نتصوَّره عن السلام، وكأنَّه وضع استراحة وسعادة مثالي، وهدوء، وشكل من أشكال توقُّف الحياة.

يبدو لنا كأنَّه حالة لا علاقة لها بالسياسة تعود إلى أسطورة العصر الذهبيِّ، بينما الحياة بشكلها الطبيعيِّ حركة، نشاط، إرادة، سلطة، صراع. تبدو الحرب إذن عاديَّة أيضاً كالسلام! فإذا كانت معرفتنا للصحَّة مرتبطة بمعرفتنا بدراسة الأمراض، يمكننا أن نقول مع «برودون» إنَّ «معرفة السلام كلِّها في دراسة الحرب[1]».

وكنتيجة لهذا ليس من الفطنة والحصافة أن نبدأ تحليل العلاقات بين الدول بتأمُّل حول السلام، لأنَّه، لا يُمكن أن يُفهَم إلا على أساس أنَّه شكل من أشكال الصراع [الذي لا يقتصر على الصراع في معناه البيولوجيِّ، بل على شرط الإنسان في مواجهة التحدِّيات والعقبات الدائمة]، وكذلك كمفهوم سياسي، يترتَّب علينا الإحاطة بدراسة للسلام أولاً.

[1] «برودون»: الحرب والسلام. ص311.

P. – J. Proudhon, La guerre et la paix, p. 311.

السلام حقيقة سياسية إيجابية، لأنَّه كالحرب، مظهر للصراع الذي يهدف إلى تسوية المشكلات والتناقضات بين البلدان. هو استمرارية للسياسة ولكن بوسائل أخرى غير الإبادة والتدمير والقضاء على الحياة والأشياء عن طريق العنف، ولكن بواسطة المفاوضات والحوار والاتِّفاق.

هذا لا يعني أنَّ التسويات والوسائل المسمَّاة «سلميَّة» سليمة و«ناجعة» فقط لأنَّها سلمية، إذ أنَّه هناك الكثير من هذه الوسائل التي يطلق عليها «بنفيل» اسم [السلام المختلف][1]، أي مجموعة التسويات والاتفاقيات لا غاية لها سوى التأخير المؤقَّت للحرب، دون جزم وحكم قاطع في عمق المشكلة.

من المعروف أنَّ المفاوضات في الوقت الذي تسوِّي فيه بعض المشاكل، تخلق أخرى، قد تكون أحياناً أكثر خطورة من تلك التي عالجتها.

هناك بعض الاتِّفاقيات بعدم العدوان تؤجج مباشرة الحرب، وبعض المفاوضات تتحوَّل إلى خصومات جديدة.

مثله مثل الحرب، ومثل كلِّ ما له علاقة بالسياسة، يظلُّ السلام مسألة قرار، وإرادة، ولكن أكثر من ذلك فهو يتطلَّب إرادة جديَّة وصادقة قائمة على الثقة التي بدونها لا قيمة حقيقية لأيِّ اتِّفاق.

إذن علينا إلا نعتقد أنَّ جميع أشكال العنف قد تتلاشى وتختفي في حالة السلام، بل تأخذ شكلاً «غير وبائي»، منفرداً، ظرفياً، ما عدا الحالة التي يفرض فيها السلام القسريُّ القائم على القوَّة والهيمنة!

يمكن لهذه العلاقات المسمَّاة «سِلْمِيَّة» أن تنطوي على كثير من أنواع الصراع: قهر، تهديد، خشية، عقوبات، حيل، كلُّ هذه الأشكال ممكنة بحيث أنَّه غالباً ما تلجأ المنظمات ذات الأهداف المعلنة على تشجيع السلام بوسائل الصراع مثل الاحتجاجات والتجمُّعات والإضرابات.. الخ! هناك إذن الكثير من الجهد والعمل كي نحصل على السلام، وذلك بمعناه العادي الذي كثيراً ما نستخدمه.

لطالما ساهمت الفلسفة السِلْمِيَّة في إهمال الفكرة السياسية للسلام، لاعتقادها أنَّ هذه الفكرة ليست من اختصاص الحكومات، بل هي نتيجة للاعتراضات الفردية،

---

[1] «بنفيل»: مذكرات، مجموعة «بنفيل» عام 1924، ص209.
J. Bainville, Journal, Collection «Bainvillienne», année 1924, p. 209.

والأعمال السِلْميَّة المناوئة للعنف، ولمعارضي الحروب باسم الضمير الإنساني، وأخيراً إرادة الجماهير نفسها.

لم تدرك هذه الفلسفة المشكلة الحقيقية حين «شهَّرت» بالنظريات السياسية التي رأت السلام بصورة تدعو للاهتمام، متَّهمَة إياها بأنَّها «أيديولوجيات مصالح».

أنْ نرى السلام مثالية خالصة، حتَّى عندما نكون مستعدِّين للتضحية من أجله، فذلك يعني أنَّنا نخاطر بنسيانه كحقيقة سياسية أولاً، وأنَّه كالحرب، علاقة بين «دول»، وأحد الأهداف السياسية.

هذا الهدف يتمثَّل في البقاء، والحفاظ على الأمن الداخليِّ والخارجيِّ للوحدة السياسية، ولا يمكن بناؤه بمعزل عن الشروط التاريخية المتوقَّعة، ذلك لأنَّ النشاط الداخليَّ «للدول» يغيِّر بلا انقطاع قوَّة هذه الوحدة ممَّا يؤدِّي إلى تغيير في توازن القوى، والذي هو مصدر لجميع النزاعات.

إنَّ المفاوضات التي لا هدف لها سوى السلام تشبه إلى حدٍّ كبير حالة الاستسلام من قِبَل الدولة الضعيفة، فالمبدأ السياسيُّ يظلُّ جديراً بالاهتمام كما صاغه «ر. آرون» على الشكل التالي:

- «لا ينسى الدبلوماسيُّ إمكانية ومتطلَّبات الحكم القائم على السلاح في الوقت الذي يمتنع فيه عن اللُّجوء إلى وسائل العنف»!

حين ينقطع في الحرب مباشرة كلُّ اتِّصال بين الدول المتحاربة، يأخذ السلام دوره في محاولة لإيجاد حلٍّ مقبول للجانبين. ومع هذا يجب إلا نضفي فضائل سحرية على الحوار، كما لو أنَّه سيقود إلى تحقيق السلام كما ترى بعض الفلسفات المعاصرة. كم من المفاوضات والنقاشات أدَّت إلى حالة من عدم التفاهم، ولم يكن هناك من مخرج أمام المفاوضين سوى اللُّجوء إلى العنف!!

كلُّ هذه الملاحظات مجرَّد بيِّنات يجب شرحها.

إنَّ السلام علاقة سياسية، لأنَّه كالحرب، يفترض وجود خصمين، ولكن قراره ليس مثل قرار الحرب.

لإعلان الحرب يكفي أن يتَّخذ بلد واحد قراره، بينما في السلام يجب أن يكون الطرفان متفقين حوله، إلا في حالة استسلام بلد لبلد آخر، عندها سيكون «استسلاماً» وليس السلام الذي نقصده.

هذا النوع من الاستسلام قد يشكّل عقبة للسلام كما تؤكد بعض الحالات المعاصرة، فإرادة واحدة لا تكفي لصنعه، بل يجب أن تكون هناك إرادة وحسن نيّة من الطرفين المتخاصمين. هذه البديهة ليست مقبولة من الجميع، إذ أنّ هناك من يعترض على أنّ ضرورة وجود الخصمين لا يشير سوى إلى شكل واحد من أشكال السلام، وهو السلام المتوازن، لا السلام الإجباري، القهريّ الذي لا يعود علاقة خارجية بين «دول» كي يتّخذ شكل سلام داخلي لوحدة سياسية.

يمكن أن نحتجّ مع «ر. آرون» بالإشارة إلى بعض الأمثلة التاريخية [الإمبراطورية الفارسية، البابلية، اليونانية، الرومانية، الألمانية.. الخ].

وبأنّ هذا النوع من السلام يعني خضوعاً بالقوّة للمنتصر أكثر منه اندماجاً حقيقيّاً، صفة السلام المدني[1]، في بعض الحالات حين تحتفظ الجماعات الخاضعة هذه باستقلالية سياسية ـ إدارية، وتحافظ على ميلها في الاستقلال، تظلّ «الثنائية» التي لا بدّ منها قائمة، ما تجيز على الدوام بالتفاوضات بين الأطراف في تطوّر تاريخي لكلٍّ منها.

ـ كيف نتكلّم عن الصراع في تحليلنا للسلام إذا كان هذا السلام يفترض إرادة مشتركة للوفاق؟

أولاً إنّ الرغبة البسيطة بالسلام لا تحلُّ الخلافات ولا الخصومات، أو تزيل أسباب العداوة بين الدول، فالتفاوضات كثيراً ما تنتهي بتنازلات متبادلة، ذلك لأنّه من شبه المستحيل أن يتوصل الطرفان إلى وفاق إذا ما أصرّ أحدهما على التشبُّث بنفس الشروط التي كان يطرحها منذ البداية.

هناك احتمال أن تكون بعض التنازلات خدعة يقوم بها طرف يحتفظ بحقّه بتفسير بعض بنود الاتفاقية بما يلائم مصلحته فيما بعد.

في بعض الحالات أيضاً يجب انتزاع التنازلات بقوّة الدبلوماسية، والصبر، والقوّة نفسها، وقد ينتظر الأعداء اللحظة المناسبة لاجتماعهم كي يحقّق كلٌّ واحد منهم الشروط التي تخدمه في التفاوضات على أرض الواقع بالقوّة.

كثيراً ما نشهد خلال المباحثات الصور التقليدية لها كالمزايدة والضغوط والتهديدات بقطع هذه المباحثات... الخ، ولكن ما أن يتمّ التوقيع على السلام حتى

---

[1] «ر. آرون»: السلام والحرب بين البلدان، ص 158 ـ 159.
R. aron, Paix et guerre entre les nations, p. 158-159.

تضاف معاهدة جديدة قد تتعارض معه! إنَّ نطاق العلاقات العالمية قد يتغيَّر في الوقت الذي ينشأ فيه توازن جديد للقوى، ذلك لأنَّه على الرغم من اتِّفاق الأطراف حول النصوص، واحترام لبنودها قد يظلُّ الموقِّعون أعداءً لبعضهم، إمَّا لأنَّ المغلوب يحاول عن طريق سياسة ماهرة تغيير توازن القوة، أو لأنَّ المنتصر يبحث عن تحقيق أكثر للمكتسبات، ما يعني إنَّ حالة السلام هذه بعيدة عن نهاية للتوتُّر والكراهية وعدم الرضا والتنافس والاختلاف في تفسير الاتِّفاقيات، هذا بالإضافة إلى أنَّ تطوُّر السياسة الدولية يخلق على الدوام أوضاعاً جديدة، ومن ثمَّ يبدِّل المعنى الأوليَّ للمعاهدات الموجودة.

إنَّ التطوُّر الخاصَّ بكلِّ بلد، حسب ديناميكيته أو سكونيته يلعب دوراً حاسماً في تغيير توازن القوى ما يؤدِّي إلى خلق ظروف جديدة تستدعي إعادة نظر في السياسة كلها.

- أيَّة محكمة عالمية يمكن لها أن تمنع بلداً من تعزيز قدراته والعمل على تغيير توازن القوى لمصالحه؟

- من أين يستمدُّ القانون الدوليُّ القوَّة للحفاظ على الوضع الراهن، وأن يفرض نفسه على التغيُّرات التي ستقلب بشكل كامل مسرح السياسة العالمية؟

دون الدخول في التفاصيل نرى أنَّ أسباب الصراع التي تؤدِّي إلى زعزعة السلام كثيرة ومتنوِّعة لا يمكن حصرها بالسهولة التي قد يتصوَّرها البعض.

السلام كموضوع ومسرح للصراع هو نتاج للفنِّ السياسيِّ لا يمكن الحصول عليه إلا عبر التفاوض للتلاؤم مع الشروط المتغيِّرة على الدوام والناتجة عن التطوُّر الداخليِّ «للدول» والسياسة العالمية.

السلام هو ما تريده الإرادة المُشْتَركة للوحدات السياسية في ظرف معيَّن، وهو بعيد عن كونه دائمياً، فهو علاقة!

لا جوهر للسلام فهو جدلية، وكلُّ ما قلناه عن الحرب والعدالة يمكن أن نطرحه في كلامنا عن السلام، إنَّ معاهدة «عادلة» هي التي يوافق عليها الطرفان في مباحثاتهما.

ليس من السياسة فرض معاهدة للسلام من قِبَل طرف واحد، ولكنَّها ما إن تُوَقَّع حتَّى تصبح نافذة وشرعية، ولكن هذا لا يمنع البلد الذي وقَّعها من أن يحاول مجدَّداً تغيير المعطيات عن طريق مفاوضات أخرى جديدة، لا شيء أكثر تناقضاً من الفلسفات

الجدلية للتاريخ: فهي تجعل من السلام حقيقة باهرة سامية بعد تغيير جوهري في الصفات البشرية والمجتمع، ولكنَّها بنفس الوقت تعتبر نفسها خارجة عن نطاق هذه الجدلية لأنَّها خاتمة لكلِّ الحلول الوسط!

الصفة السياسية للسلام تتلخَّص في الدرجة الثانية بأنَّه مظهر للقوَّة. تلك فكرة كثيراً ما تردَّدت لأنَّها تقوم على ثقة متبادلة بين «الدول» تعبِّر عن «قانون كوني» كما سمَّاه «كانت».

لا شك أنَّ هذه السياسة هي أمنية البشرية، إنَّ «كانت» في كتابه «مشروع لسلام دائم» يطرح «ما يجب أن يكون»، ولكنَّه في مقدمة هذا الكتاب ينبِّه القارئ أن يتأكَّد من أنَّ هذا المشروع قابلاً للتطبيق في الواقع السياسيِّ أم أنَّه مجرَّد حلم لذيذ يراود الفلاسفة.

كلُّ شيء يشير إلى أنَّ «كانت» كان يعتقد بإمكانية وجود سلام كهذا، ولكن ما يثير شكوكنا هو تساؤله حول قيمة مشروع للسلام لا يمكن تطبيقه.

لا يكفي أن نضع لائحة لشروط السلام والمهامِّ التي يترتَّب على 1الدول القيام بها لتجنُّب الحرب، ولكن يجب إيجاد بديل عنها على الرغم من الروح التنافسية التي تذكي شعلتها الملتهبة.

- كيف يمكن إزالة الشكوك التي تتولَّد من التطوُّر اللَّا متساوي بين «الدول»؟

ـــ ما المؤسَّسة التي تضمن احترام كلِّ وحدة سياسية لالتزاماتها الدولية، وخضوعها لقانون مشترك؟

- أيَّة سلطة قادرة على تحديد المجموعات المثيرة للتمرُّد والعصيان؟

إنَّ فكرة السلام القائمة على القانون لا غبار عليها من حيث المنطق إذا ما نظرنا فقط إلى تطوُّر القانون الدوليِّ بذاته، أي بمعزل عن الحقيقة السياسية.

ولكن إذا كانت السياسة صراعاً، فلا يمكن غضُّ النظر عن إرادة القوَّة: الواحدة ناتجة عن الأخرى، إذن:

- بأيِّ معنى يستند السلام على القوَّة؟

في اللَّحظة التي تمتلك الوحدة السياسية الحقَّ والقدرة على التصرف، حتَّى في حالة السلام، تكمن القوَّة وراء تدخُّلها في الأحداث، مع افتراض وجود مساواة بين «الدول» نفسها، ليس فقط على مستوى الاتِّساع الجغرافيِّ ومصادر الطاقة، ولكن

أيضاً من حيث مواقف القادة للتحكّم بهذه القوّة، يقول «ر. آرون» في كتابه الآنف الذكر «السلام والحرب بين البلدان»:

ـ «لم يوجد ولن يوجد نظام عالمي قائم على المساواة في العالم». هذا يعني أنّ السلام ليس فكرة أخلاقيّة أو تشريعية، رغم أنّ المشرّعين هم الذين يفسّرون الاتفاقيات ويضعون المعايير لأعمال رجال «الدولة».

إنّ السلام القائم على القانون يستلزم من «الدول» المعنية أن تقبل الحكم الصادر عن المحاكم الدولية. في هذه الحالة يتحوّل المشرّع إلى رجل سياسة لأنّه في نهاية الأمر من يعطي القرار النهائيّ، ومع هذا فلا شيء يثبت لنا أنّه سيكون أكثر فطنة وحكمة من رجل السياسة، أو أنّ قراره سيضع «عملياً» نهاية للصراع!

إنّ القانون ينطوي هو الآخر على كثير من التناقضات، والمعضلات التي تطرح نفسها على الواقع، ومع أنّ وجود توازن للقوى قائم على التناقضات المادية والاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية والأيديولوجية وغيرها.. فإنّ القوّة هذه ليست ثابتة أبداً، قد يكون توازن القوى وهمياً، ذلك لأنّنا كثيراً ما نستخفُّ بقدرة وحدة سياسية، تظلُّ الحرب وحدها القادرة على التحقّق منها وقياسها. قد يحدث أيضاً أنّ هذه القوّة الوهمية تساهم بدورها بتشكيل قوّة أيضاً. وحده السلام، والرغبة فيه ما يثبت أمام الأحداث.

كلُّ سلام ناتج عن نهاية حرب أو معركة سابقة عليه، وبنفس الوقت فهو لا يكفُّ عن حدس لصراعات قادمة، إذن فهو يتكوّن من بعض المعطيات: من جهة هناك المنتصر أو المنتصرون، ومن جهة أخرى المهزوم أو المهزومون!

تلك حقيقة يجب عدم إغفالها، مثلها مثل حقيقة أنّه لا وجود لسلام راسخ قائم على الثقافة المدنية، لننظر إلى الأشياء بدقّة، لا وجود لسلام راسخ دون ضمان من «دولة أو عدّة دول» ذات قوّة تكفله، ما عدا الصراعات المحليّة التي كثيراً ما تعبّر عن صراعات بين الدول «الكبرى»، لأنّ الحرب بين هذه الدول لا تنشب عامّة إلا إذا أرادت أحدها إثبات تفوّقها بتحويله إلى سيطرة، أو أنّ وحدة سياسية من «الدرجة الثانية» تشعر أنّها أصبحت أكثر قوّة، وأنّها قادرة على أن «تفرض» نفسها في مجموعة الكبار.

في النتيجة ليس هناك من مثال نموذجي للسلام، بل هناك أشكال على عدد صور علائق القوى والقدرات.

يمكن أن نتبنّى هنا تصنيف «ر. آرون» للسلام:

سلام التوازن الذي تقيمه تعدُّدية قوى متفوقة تجد مصلحتها في نظام عالمي لا تستطيع أيَّة قوَّة منفردة منها تحقيقه.

سلام الهيمنة والسيطرة التي تفرضه القوَّة بحيث تمنع «الدول» الأخرى من تغيير الوضع الراهن مع ترك بعض من الحريَّة، والاحترام للبلد الذي تفرض هذا النوع من السلام عليه.

السلام القسريُّ القائم على إدماج دول مستقلة لمصلحة وحدة سياسية مع الحفاظ على خصوصيتها الثقافية.

كلُّ هذه الأنواع للسلام قد تأخذ أشكالاً مختلفة، فالسلام القسريُّ قد يتحوَّل مع مرور الزمن إلى سلام «أهلي» داخلي حين تتخلَّى الوحدات السياسية المُدْمَجة عن استقلالها وتراثها الخاصِّ، ولكن على العكس من ذلك قد يتحوَّل هذا الشكل من السلام إلى عبودية عندما يستأثر البلد القويُّ بمقدَّرات الدول المُدْمَجة ويتعامل معها «كبلدان تابعة» له.

كذلك السلام الذي يستند على التوازن، قد يتحوَّل إلى «سلام رضائي» إذا كفَّت «الدول» عن طموحاتها في التوسُّع على حساب بعضها، كما أنَّه قد يأخذ شكل الرعب حين يكون التوازن ضعيفاً هشَّاً، والسلام في هذه الحالة يستند على خوف كلِّ «دولة» من الأخرى.

هناك أيضاً السلام الذي يقوم على قلب نظام الدولة المعادية مع احترام شكلي لقواعد التوازن معها، ومن ثمَّ استثمار «الانقلاب» الذي ساعدت عليه لمصلحتها مع القادة الجدد.

كثيرة هي العناصر التي تلعب دورها في لعبة السلام، بعضها عناصر شريفة نبيلة كإرادة التعاون واحترام الإنسان وحريَّة الفرد، وبعضها الآخر عوامل يفرزها التعب والخوف والمصلحة.. الخ!

لقد كان «هوبز» محقَّاً حين أكَّد على أنَّ البشر يبحثون في السلام عن الأمن والحماية بشكل رئيسي، وهم مستعدُّون من أجل ذلك أن يقوموا بالحرب نفسها، أو التأقلم مع شروط وهمية لسلام مباشر. أحياناً يكتفون بمجرَّد وعود عندما يشعرون أنَّهم قد يتعرضون لما هو أسوأ:

ـ كيف نعيب على البشر هذا الضعف؟

- أليس أنَّه في كثير من الحالات تشكِّل ردَّات الفعل السياسية الضعيفة الرأي العام؟

لنأخذ مثالاً حديث العهد، وهو «الانفراج الجبان» غداة توقيع معاهدة «ميونخ» عام [1938]، والذي صفَّق له الكثيرون من رجال السياسة آنذاك، وكلُّ هذا لأنَّ الحلول الأخرى المطروحة أو البدائل كانت تدعو إلى الشكِّ والحيرة!

هناك من كان يدعو إلى «التصعيد» دون أن يملك الوسائل، وهناك بعض الحكومات المتردِّدة والخائفة، بعد أن أصدرت الإعلانات التي تعبِّر عن إرادة المقاومة قبلت بالوضع كما هو.

قلَّة من الرجال النافذي البَصيْرة أدركوا خطورة الموقف ولكن مع هذا كثرت أخطاؤهم في معالجة الأمور، ما دفع بالشعوب أن تتَّجه «غريزياً» نحو الحلِّ الذي رأوا فيه الأمان القريب وسط كلِّ هذه الحيرة التي أرهقتهم!

- ما الأسباب العميقة لهذا التعب والإرهاق؟

صحيح أن الإنسان حيوان سياسي، ولكنَّ هذه الخاصيَّة له لا تشتمل وجوده كلَّه أو تستوعبه. هناك مجالاته الأخرى [الاقتصادية الغنية الدينية وغيرها..] فهو لا يريد أن يقضي حياته كلَّها في صناعة السلام، يكفيه الأمان كي يكرِّس نفسه للمهام التي تكفل وجوده.

ولكي يستطيع الاهتمام ببعض المشاكل في تلك الميادين المتعدِّدة يحتاج إلى حلول قد تكون أحياناً جاهزة له، إنَّ رجلاً بعينه، مع استثناء نادر، لا يمكنه العمل في الوقت نفسه في جميع المجالات الاقتصادية الغنية الدينية وغيرها، وإلاَّ واجه الكثير من التساؤلات بلا جدوى. هذا لا يعني أنَّ اختلاف البشر لا يضع مجموعة القيم الحضارية في تساؤل، فالذي يطرح الشكَّ والفرضية في بعض ميادين الحياة البشرية بحاجة إلى تأكيد ويفيد في مجالات أخرى. إنَّ المعتقدات الفلسفية الباطلة تستخفُّ كثيراً بصحَّة وفائدة هذه الحلول، فالسلام لا يعني بالنسبة لأكثرية البشر سوى ضمان الأمان لحلٍّ في ميدان محدَّد للحياة.

- كيف نطالب بالحدِّ الأقصى في الوقت الذي لا نستطيع فيه التوصُّل إلى الحدِّ الأدنى: الأمان؟

لسوء الحظِّ نرى أنَّه في الوقت الذي يأخذ فيه السلام وجوهاً متعدِّدة فإنَّ الكفاح من أجله يأخذ مظهراً تنافسياً بين الأشكال المختلفة لفهمه، في هذه اللُّعبة يصبح الصيد أهمَّ من الغنيمة!

نخطئ كثيراً حين نضع القوَّة في مواجهة العدالة والحرية، ذلك لأنَّ كلَّ تحرُّر هو إشارة للقوَّة مثله مثل ممارسة العدالة، إنَّ المسألة لم تعد في معرفة ما إذا كانت الحريَّة والعدالة تضمنان الأمان أكثر من القوَّة، بل في استخدام القوَّة في خدمة الحريَّة والعدالة والسلام:

- كيف نوفِّق إذن بين متطلَّبات الأمان الخاصّ بكلٍّ وحدة سياسية مع تطلُّعات الأمان العامِّ لكلِّ الوحدات؟

لطالما حاولت المدن اليونانية القديمة عبثاً إيجاد حلٍّ لهذه المشكلة، وكذلك الكنيسة في العصور الوسطى دون التوصُّل إلى نتيجة!

السلام حسب الأصول

بعيد هو الأمن الجماعيُّ عن ضمان أمن كلِّ دولة منفردة، وذلك إمَّا لأنَّ مجموعة المنظمة لا تقدِّر الخطر الذي يهدِّد «الدولة»، أو أنَّ المجموعة نفسها قد تنقسم في حالة نشوب نزاع مسلَّح، وما فشل «الأمم المتَّحدة» إلاَّ دليل على ذلك.

إنَّ المنهج السياسيَّ يتطلَّب «أمان جماعي حقيقي» ولكن ما معنى «حقيقي» في سياقه هذا؟

حين ينقسم العالم إلى تعدُّدية وحدات سياسية مستقلَّة، تتمتَّع كلٌّ منها بالسيادة في اتِّخاذ القرار في سياستها الخارجية، فإنَّ النظام العالميَّ للأمن يظلُّ ضعيفاً دون أهميَّة، إنَّ تعريف العدوان وتحديد المعتدي يصطدم بمشاكل لا يمكن تجاوزها، فالمعتدي في هذه الحالة «مذنب» من الناحية التشريعية، ولكن قد يكون محقّاً من الناحية السياسية على المدى البعيد. إنَّ الأمان الجماعيّ يستوجب وجود «قانون» سواء أكان عادلاً أم لا، ولكن هنا أيضاً يطرح السؤال التالي نفسه:

ـ هل تلتزم «الدول» جميعاً بهذا القانون؟

إنَّ الدول حذرة من نشوب نزاع قد يحدث في أراضيها، أو بالقرب من حدودها الجغرافية، وقد تتَّخذ أحياناً مواقف متناقضة كي تبعد هذا النزاع عن نطاقها الخاصِّ.

قد نواجه فرضيات أخرى منها مثلاً: إذا كانت «الدولة» المعتدية وحدها أقوى من مجموعة «الدول» المتحالفة التي تأخذ موقف الدفاع عن القانون.

ما الذي يمكن أن يحدث؟

في هذه الحالة قد تقع الحرب التي تنتظر منذ حين لتفرض «قانونها» الذي لا يقبل الجدل!

ـ كيف نسوِّي مشكلة القوة العسكرية بيد المنظمة كي تنفِّذ قراراتها شريطة أن تكون هذه القرارات واضحة غير مبهمة؟

- أيَّة قوَّة نووية تقبل أن تسلِّم سلاحها لهذه المنظمة التنفيذية؟

لهذه الأسباب وغيرها، تواصل «الدول» الحفاظ على وسائلها الدفاعية الوطنية في الوقت نفسه الذي ترتبط فيه بالمنظمات الدولية.

كلا المنهجين له حسناته، ولكن المشكلة الأساسية تكمن في التناقض الآتي: إنَّ المنظمات الدولية للأمن الجماعيِّ عبارة عن منشآت تشريعية، ومع أنَّها قد تكون عقلانية، إلاَّ أنَّها كثيراً ما تتضمَّن بنوداً غامضة قد تعيق العمل، بينما القوَّة الحقيقية هي ملك للأعضاء. هناك إذن أمن تشريعي دون وسائل تضمن الدفاع عن الأمن الجماعيِّ المطلوب منه، والقوَّة التي لا تعير كبير اهتمام لقرارات المنظمات تلك!

- ما الحقُّ دون قوَّة؟

نفهم أنَّه في هذه الشروط تنقسم الآراء إلى اتِّجاهين:

الأول الذي يميل إلى العدالة العالمية، والآخر الذي يؤكِّد على حقيقة القوَّة، في هذه الحالة تحاول كلُّ دولة الاستفادة من المنظمة العالمية من أجل الأمن كي تعزز قوَّتها، وتؤثِّر سلباً على قوَّة «الدول» الأخرى المنافسة لها.

يمكن أن نتساءل الآن عن الطريقة الأكثر فاعلية وجدوى لضمان السلام الدائم أهي في الدفاع الوطنيِّ أم عند منظمة الأمن الجماعي؟

هناك شيء مؤكَّد وهو أنَّ السلام العالميَّ، مثله مثل السلام الأهليِّ أو الداخليِّ يقوم على النظام، إن الفترات التاريخية للاستقرار والسلام النسبيِّ هي من تؤكِّد هذه الحقيقة!

ولكنَّ هذه الفترات لم تلق الاهتمام الكافي من قِبَل السِلْميِّين الثوريين فحسب، بل من جميع الذين يحملون مفاهيم أيديولوجية، لا سياسية، حول السلام، كما لو أنَّهم لرغبتهم بالسلام دون شروطه الرئيسية سوف يحصلون عليه! هنا نواجه مجدَّداً مشكلة المعايير والأشكال!

هذه المشكلة ليست خاصَّة بالسلام وحده. هي تلامس كلَّ الأفكار السياسية مثل السلطة والحريَّة والعدالة والمساواة، إنَّ الذين لا يقبلون سوى الحريَّة التي يفهمونها والسلام الذي يريدونه، والذي ينطبق على معاييرهم المثالية هم أول من يضحي بالحريَّة والسلام على مذبح إراداتهم الخاصَّة، بينما في الحقيقة نرى أنَّ ما هو علائقي يتطلَّب نظاماً وأشكالاً محدَّدة!

معايير أم أشكال؟

إنَّ المعـايير ضـرورية لتوجيـه العمـل السـياسـيِّ، ومنـع البـشر مـن النـوم في أحـضان السـلام. كما وأنَّ الغايات لا غنى عنها لأنَّ البشرية «تملُّ» سلاماً بلا أمل أو وعود!

بهذا المعنى لا وجود لسلام «مُرْضٍ» دون وعود أو غايات.

ولكنَّه الخطأ هو في بنائه على المعايير والغايات فقط، أي على ما يجب أن يكـون عليـه، علـى العكـس مـن ذلـك نجـد أنَّـه خـلال الأشـكال يتكـوَّن بـسرعة، ويـشارك بتكوينه لأنَّه لا وجود في العالم لحياة دون شكل.

إنَّ السـلام الـدائم، أو مـا يدعونـه بالسِلْمِيَّة هـو سـلام معيـاري، منطقـي خـالص، غريب عن وقائع الوجود المادية، وعن التناقضات والتوتُّرات ومعطيات الطبيعة البشرية. هو في النهاية فكرة لا معنى لها سوى في ما هو جلي وواضح.

نحـن نعـيش في تـاريخ مـثير للنـزاع والخصومات، إذن في هـذه الـشروط لا نـستطيع سوى أن نقيم سـلاماً دائمـاً علـى قـدر مـا يمكـن، في المقيـاس الـذي يتشبث فيـه البـشر بنظام عالمي متماسك.

حـين نقـول هـذا الكـلام فإنَّنـا لا نتعلَّق بنظـام مـا، ولكـن كـي نـتفهم الـشروط الرئيسية للسلام، إذ ليس هناك من تناقض بين النظام والتقدُّم، فلا يوجد نظام أبدي، وطالمـا أنَّ «الـدول» متفقـة حـول مفهـوم محـدَّد للنظـام العـالميِّ فالـسلام يظلُّ قائمـاً، علـى الأقلِّ بشكله النسبي.

كنَّـا قـد طرحنـا سـابقاً فكـرة «حـرب الأشـكال»، أي تحـوُّل النـزاع إلى معركـة طالما أنَّه ملازم للسياسة. كذلك السلام يفترض نفس الشروط كاستمرارية للسياسة أيضاً.

إذا كان السلام الدائم «يوتوبيا» لأنَّ السياسة جوهر إنساني، لأنَّ العمل لا ينفصل عن إرادة القوَّة والتناقضات الناجمة عن هذه الإرادة، فالسلام في الأشكال ليس وهماً، أو مجـرَّد فكـرة، ذلـك لأنَّ الحـروب المتواليـة تـصبح أكثـر شراسـة وفظاعـة حـين تفقـد الأشكال «حسب الأصول» المتعارف عليها. إنَّ الحـرب في الأشـكال يفترض إذن سـلاماً في الأشكال بدوره!

باختصار، نسمِّي السلام الحالـة السياسية المتغيرة، والمحدَّدة بوجود علاقـة قـوى مكرَّسة منذ البدء بين وحدات سياسية يمكن أن تغيِّر علاقات القوى هـذه باتفاقيات جديـدة وتفاوضـات بهـدف تـسوية الخلافـات والنزاعـات الـتي تتولَّـد بـشكل طبيعـي بالتدريج من تطوُّر كلِّ وحدة سياسية على حدة أو مع غيرها.

ينجم عن هذا التحليل أنَّ السلام يُعْقَد بين الدول وسط حالة العداوة، وإلاَّ مع من نقيم السلام إن لم يكن مع الأعداء؟

كما أنَّ السلام هو النتيجة للحرب في جميع أشكالها، ولكنَّه يظلُّ بلا معنى إذا ما ظهر كصداقة بين شعوب «تنفي» العداوة.

هذه الشروح تساعدنا على فهم أكثر لمعنى علاقة [العدو بالصديق] «كأوليَّة» للحفاظ على الوحدات السياسية. إنَّ الصداقة السياسية «النهائية» تعني رفضاً للسياسية، تلك التي ترفض بدورها أن تترك مسرح الحياة طالما انقسمت البشرية إلى تعدُّديَّة دول أو مجموعات تأخذ شكل العدو أو الصديق.

لقد شعر «ماركس» بهذه الحقيقة، ولكنَّه لم يستطع أن يصيغها بوضوح في المقاطع التي كرَّسها للشيوعية المستقبلية، والتي حيَّرت شارحيها، وخاصَّة النصُّ الذي حمل عنوان [مسودَّات عام 1844]، والذي كتب فيه:

- «تطرح الشيوعية ما هو عقلاني كنفي للنفي، فهو إذن اللّحظة الحقيقية لتحرير الإنسان، وحصوله على وعيه الذاتيِّ، اللّحظة الضرورية للتطوُّر التاريخيِّ القادم، فالشيوعية هي الشكل الضروريُّ والمبدأ الحيويُّ للمستقبل الآتي، شكل المجتمع البشريِّ[1]».

على عكس ما نسمع دائماً، هذا المقطع لا يتناقض أبداً مع بقيَّة الماركسية، لأنَّها النظرية القادرة على رؤية العدوِّ، رغم أنَّها تطرح نفسها كمرحلة عليا تقود البشر إلى صداقة من نوع إنساني، إلى مجتمع صاف حيث يصبح فيه «كلُّ تطوُّر حرّ للفرد شرطاً للتطوُّر الحرِّ للجميع». بعبارة أخرى، لا تنفي صداقة الإنسان للإنسان عند «ماركس» السياسية والعداوة فحسب، بل كلَّ خصوصية سواءٌ أكانت فلسفية أو تاريخية بما فيها الخصوصية الشيوعية نفسها!

هنا نلمح الصورة «النبوية» التي تدعو نظرية لوضع نهاية لا للسياسة بل لجميع أنواع التجربة والتاريخ البشريِّ، هي تحاول سلبيًّاً إثبات أنَّ السياسة إذا وصلت إلى غايتها ستنهي نفسها في آن واحد، إذ تتحوَّل إلى نشاط لا فائدة منه بوجود صداقة نهائية تلغي سبب وجودها.

---

[1] «ماركس»: المسودَّات عام 1844، باريس 1962، ص99.
K. Marx, Manuscrits de 1844, Paris, 1962, p. 99.

ما دام هناك تجربة بشرية، فالسياسة تحافظ على حقوقها.. كاملة كما أسلفنا، والعداوة تظلُّ بدورها «كامنة» خلف العلاقات القائمة بين الوحدات، والمجموعات والأحزاب السياسية.

وكنتيجة لهذه الشروط تتابع الحروب قتل كلِّ ما يمكنها من أعداء، وستظلُّ على هذه الحالة طالما ظلَّ هناك أعداء في العالم.

كما أنَّ السلام هو الآخر سوف لن يكون صداقة نهائية وتامَّة، بل حالة من توازن العداوات الدائمة بين البشر!

الفصل التاسع

الغاية الخاصَّة بالسياسة

قد نرى بوضوح في هذه المسألة المعقَّدة غاية السياسة إذا ما حلَّلنا بعض المشاكل المتعلقة «بالمصطلحات اللُّغوية» التي نستخدمها عادة في تعريف بعض الكلمات.

يبدو لنا انَّه من المهمِّ الفصل بين غاية السياسة الخاصَّة التي تتطبق مع جوهرها والنشاط البشريِّ المميِّز، الذي يرمي إلى تحقيق هذه الغاية، وأخيراً بين غايات خارج السياسة نفسها ذات النظام الأخلاقي الديني الاقتصادي وغيره، والتي تعمل على توجيه السياسة بطريقة جدلية.

يمكن تحديد الغاية الخاصَّة بالسياسة تبعاً للمعنى الذي تفرضه إرادة الجماعة السياسية للحفاظ على وحدتها واستقلالها في إطار الوفاق الداخليِّ والأمن الخارجي.

من أجل تحقيق هذه الغاية يعمل النظام على المستوى الدبلوماسيِّ والاقتصاديِّ والثقافيِّ والاجتماعيِّ، أي أنَّه يستخدم كلَّ قدراته لتحقيق غايته التجريدية والرسمية هذه.

يمكن أن نميِّز ثلاثة مستويات لغاية السياسة:

1 ـ المستوى الذي يحدِّد الغاية الخاصَّة بالسياسة.

2 ـ المستوى الذي يمكن أن نسميه «تقني» والذي يعمل على تحقيق الأهداف الماديَّة الملموسة بلا توقُّف.

3 ـ العقائد الفكريَّة والروحيَّة التي تهيمن على الغايات نفسها.

لقد لاحظ «أرسطو» في كتابه «الأخلاق في نيكوماك» منذ البداية أنَّ جميع الأنشطة البشرية تتَّجه نحو غاية معينة، أو نحو «الخير» بشكل أو بآخر.

إنَّ الطبيب يحاول أن يجد في علاجه للمريض الدواء الشافي الذي يعيد له الصحَّة، وهذه غايته الخاصَّة في عمله.

كذلك تعمل الاستراتيجية لضمان تحقيق نصر المجموعة السياسية في حالة الحرب وتلك هي غايتها الأساسية.

كما لاحظ «أرسطو» أيضاً أنَّ هناك أنشطة جوهرية أساسية تخضع لها أنشطة ثانوية تدور في فلكها: فالعمل العسكريُّ أو الاستراتيجيُّ يعمل من أجل غاية رئيسية تتعلَّق بالنشاط السياسيِّ!

وهذا يعني حسب استخدامنا للمصطلحات اللُّغوية الآنفة الذكر أنَّ غاية الاستراتيجية ليست سوى هدف يعمل لتحقيق غاية معينة.

في جميع الأحوال يبحث الإنسان عادة على الخير والمصلحة في عمله، إذن يمكن أن نطرح السؤال التالي:

- ما الخير الخاصُّ للنشاط السياسيِّ يا ترى؟

من الطبيعيِّ ألاَّ يكون من أجل فرد بعينه أو مجموعة خاصَّة كالعائلة أو بعض التجمُّعات الوظيفية أو الاقتصادية، ولا حتَّى للدولة كدولة، ولكنَّه من أجل الجماعة في كلِّيتها حيث يندمج جميع الأفراد في «دولة» تأخذ شكل المؤسَّسة. بمعنى آخر إنَّ الخير الخاصَّ للنشاط السياسيِّ ليس في العمل من أجل الدولة أو الجمهورية «لذاتها»، ولا لبعض الأفراد أو التجمُّعات، ولكنَّه كما كان «هوبز» يردِّد على الدوام: ما يصبُّ في مصلحة الشعب الذي يشكل بمجموعه الوحدة السياسية.

في الواقع أنَّه إذا كانت الوحدة السياسية هذه تتابع حياتها فذلك لأنَّها تجد مصلحة في هذه الحياة، أي أنَّها تجد الخير العامَّ، ما يعني سبب وجودها المشترك. في هذه الحالة يمكن التأكيد على أنَّه لو لم تجد الطبيعة البشرية الخير في المجتمع لما كان هناك مجتمعات كالتي نشهدها الآن!

لننته أولاً من المعضلة الخارجية الناجمة عن غموض وعدم دقَّة استعمال المصطلح في تسمية الغاية الخاصة بالسياسة.

تبعاً للعصور واتِّجاهات السياسة اختلف الفلاسفة في استخدام المصطلحات للتعريف بهذه الغاية. لقد استعمل بعض اللَّاهوتيين والسياسيين مع «سان توماس داكان» مفهوم «الخير المشترك[1]»، في حين أنَّه في العصور الوسطى تكلَّمت الدساتير والأنظمة عن هذا الخير بشكل عام دون أن تحدِّد له عبارة واضحة.

---

[1] «سان توماس داكان»: الخلاصة اللَّاهوتية.

St- Thomas D' Aquin, Somme théologique.

لقد استخدم «هوبز» هذه الفكرة بإعطائها صيغة «الخلاص العامّ» حيث نعلم كما كان شائعاً استخدام هذه الصيغة.

كما تحدَّث «روسو» عن «مصلحة مشتركة» ظلّت لفترة طويلة تستخدم كتسمية مقبولة لدى الكثيرين.

«هيجل» اختار عبارة «مصلحة الدولة» للتعبير عن «الخير المشترك» و«الخلاص العامّ» و«المصلحة المشتركة» معاً، بينما فضَّل «توكفيل» مصطلح «مصلحة البلاد».

في أيامنا هذه آثر «ج. دابان» بعد نقاش طويل حول المصطلحات تعبير «المصلحة العامَّة المؤقّتة»، وهو تعبير لم يلق النجاح إلى الآن[1].

استخدم آخرون هذه المفاهيم المختلفة، ولكنَّها في الحقيقة تهدف جميعها إلى نفس الغاية الشمولية، إنَّ الاختلاف يكمن في التفاصيل الصغيرة التي لا قيمة لها.

ولعدم وجود صيغة ملائمة كليَّة سوف نستخدم بشكل عادي مصطلح «الخير المشترك» أو الخير العام لأنَّهما المصطلحان الأكثر شيوعاً واستعمالاً، ولأنَّهما حظيا بمباركة السلطات السياسية عبر الزمن. إنَّ الشيء الهامَّ هنا ما تتضمَّنه من معنى ودلالة فقط.

إنَّ الخلط بين تعريف الغاية الخاصَّة بالسياسة مع الغايات الأخلاقية الأخرى التي ترفع من شأن العدالة تقليد قديم يرجع إلى [أفلاطون وأرسطو وسان توماس داكان]... قلَّة هم المنظِّرون والذين كان [ميكافيللي وهوبز] بينهم من اتَّبعوا منهجاً إيجابياً يحدِّد هذه الغاية الخاصَّة بالسياسة بدراسة للظاهرة نفسها دون عناصر بعيدة عنها.

لقد ردَّد «هوبز» على الدوام صيغة «الخلاص العامُّ الأعلى»، ما يعني أنَّه على الرغم من عدم وجود قانون يحدُّ من صلاحية السيادة، فإنَّ من واجبها في هذه الحالة ألاَّ «تخذل» الغاية التي تتجاوزها!

إنَّ «مصلحة الشعب» برأيه ترتكز على درأ الخطر الخارجيِّ الذي يحيط به، وإحلال السلام الداخليِّ عبر تطوُّر للغنى والازدهار الاقتصاديِّ، في ظلِّ «الحريَّة البريئة». لقد اختصر «هوبز» غاية السياسة هذه في نقطتين: الأمان والازدهار الاقتصاديِّ، وهما ما سنحاول إلقاء الضوء عليهما الآن.

---

[1] «ج. دابان»: الدولة أو السياسة، باريس 1957، ص92.

j. Dabin, L'Etatou le Politique, Paris, 1959, p. 62.

إنَّ الأمان الخارجيَّ هو الشرط الرئيسيُّ «لأوليَّة» الصديق والعدوِّ. بهذا المعنى تكون مهمَّة السياسة في تجاوز العداوة الحقيقية أو المُفْتَرضة، وإحلال السلام، وتوطيد الصداقات بين الشعوب.

ولكنَّه منذ أن كان هناك تاريخ للبشرية واجهت السياسة هذه الغاية في مظهريها السلبيِّ والإيجابيِّ معاً من خلال قوَّة الأشياء، لهذا تأخذ الغاية الأولى «الأمان الخارجيُّ» الأهميَّة الأوليَّة.

في اللَّحظة التي تفقد السياسة وجودها لا يظلُّ هناك عداوة ولا أعداء، فأحد الأدوار الأساسية للجماعة السياسية هو حمايتها من الأخطار الخارجية القادمة من «الدول» الأخرى التي تحاول قهرها أو القضاء التامّ عليها، إذن فمهمَّة الجماعة السياسية تتلخَّص في الحفاظ على استقلالها إمَّا عن طريق القوَّة العسكريَّة أو المفاوضات، أو الطريقين معاً. في النتيجة يكون هدف النشاط الحكوميِّ في الدفاع عن الجماعة ضدَّ أيِّ عدوان ممكن، وذلك باستخدام الوسائل الأشدِّ فعالية وقوَّة، ومنها الحرب «الوقائية» إذا ما تطلَّب الأمر!

إنَّ هذه المسألة تلاقي الكثير من الاعتراضات، ومع هذا من غير المنطقيِّ أن نستبعد هذا المبدأ كليَّاً لأنَّه قد يكون حلاً حكيماً في بعض الحالات، إذ أنَّه يتلاءم مع منطق غاية السياسة تماماً.

إنَّ الحرب «الوقائية» لها وظيفة الحماية ضمن شروط تاريخيَّة معينة، خاصَّة في تاريخ ملطَّخ بالدماء والهيمنة والقهر. لا نجد هناك بلداً يبني سياسته على رفض مطلق للعمل العسكريِّ. لقد كان «آرون» على حقٍّ عندما أشار إلى أنَّ بعض الدول «الحياديَّة» مثل [سويسرا أو السويد] تملك ترسانة أسلحة عظيمة بالقياس إلى عدد سكانها.

من الطبيعيِّ أن تحاول الدول تعزيز قدراتها العسكرية بما فيها القوَّة النووية، وتلك حالة ستدوم طالما ظلَّ السلام مهدَّداً بالخوف من حروب جديدة، أي طالما أنَّه يعكس علاقة توازن القوى، والعلاقة بين القدرة على العمل التي تتمتَّع بها الوحدة السياسية.

التكتيك الآخر، الدفاعيُّ أو الهجوميُّ يتمثَّل في الدبلوماسية، أي الطريقة التي تزيل أو تحاول أن تزيل الخلافات عن طريق المفاوضات التي تتوصَّل عادة إلى الحلِّ الوسط.

في هذا الوضع لا يمكن أن نكون مشاركين في المفاوضات وبنفس الوقت أعداءً للحلول القائمة على التفاهم، وهو تناقض ليس نادراً في الحياة السياسية، أضف إلى ذلك أنّه من الخطأ الفادح الاعتقاد أنَّ المفاوضات كلَّها من حيث المبدأ مفيدة وحكيمة، وأنّنا نتَّخذ موقفاً مثالياً إذا اعتقدنا أنَّ الدبلوماسية وحدها يمكن أن تأتي بثمارها دون اللُّجوء إلى الضغط والقسر المباشر والّلا مباشر[1]. في الحقيقة ما أن يكون الحدث سياسياً حتَّى يأخذ موقعه في علاقة توازن القوى، ويصبح هدف الدبلوماسية ليس البحث عن الاتّفاق فحسب، بل الأمن الذي يرتكز على القوَّة.

مثلما يمكن أن تصبح الدبلوماسية أيضاً عاملاً ووسيلة للسلام في احترام الأطراف لبنود الاتفاقيَّات المبرمة بينهم، قد تخدم إرادة متسلطة تتخفى وراء ستار السِلميَّة في بحثها العدوانيِّ عن الهيمنة والتسلُّط الذي يقود إلى كوارث سياسية:

ـ كيف يمكن أن نتأكَّد أنَّ العدوَّ سوف يحترم بنود الاتِّفاق طالما أنَّ الحيلة إحدى أسس الدبلوماسية؟

يحاول المفاوضون، كلٌّ حسب قدرته، الاستفادة بأكثر ما يمكن من هذه المفاوضات التي ستثبت فيما بعد مدى جديَّة الفرقاء في احترام بنودها، أو التهرُّب من الالتزامات التي تفرضها هذه البنود.

ينظر أحياناً إلى الدبلوماسية كأنَّها قد تحلُّ محلَّ الحرب، ولكن دون استخدام العنف، وذلك عن طريق الضغوط والتهديدات بشكل سري وبمهارة ومعرفة.

بيد أنّه يجب ألاَّ نعتمد كثيراً على إمكانية الدبلوماسية بإعطائها قيمة حاسمة بإيجاد الحلول، أو إضفاء الصفة «الأخلاقية» للوعيِّ الإنسانيِّ عليها وكأنَّ الحرب جريمة بصورة قَدَريَّة في حين أنَّ المفاوضات عمل شجاع وحكيم بالضرورة!

إنَّ من يدعون اليوم إلى الوعيِّ الإنسانيِّ قد يدينونه غداً إذا ما كان يصبُّ في مصلحة أعدائهم. نرى أنَّه في الشروط الحالية التي تحيط بالقوى العسكرية والنووية والاقتصادية والأيديولوجية الأهميَّة الكبرى للمفاوضات التي ترقى إلى المبدأ الكونيِّ في قيمتها.

[1] حول مفهوم الدبلوماسية الخاصة. «ر. آرون»، ص72.
Sur le concept de «diplomatie pure» R. Aron, p. 72.

إنَّ المفاوضات لم تكن أبداً رغبة خالصة في السلام، ولكن طريقة لضمان تفوُّق أو انتصار طرف على آخر من خلال التكتيك الذي يمارسه الصديق والعدوُّ معاً، وحين نعزو إلى هذه المفاوضات قيمة إيجابية فإنَّنا لا ننظر إليها كوصفة طبية لكلِّ علاج شاف [حماية وأمن] وحل ملائم يتناسب مع غاية السياسة الخاصَّة يأخذ بالحسبان علائق القوى وينظر إلى ما هو أسوأ. هناك حالات تكون فيها الحرب الوسيلة الناجعة والأكثر فعالية للحفاظ على الاستقلال، وتأكيده، وحالات أخرى تلعب المفاوضات فيها الدور نفسه. إنَّ إزالة الاستعمار وإلغاءه لهو دليل على هذا الوضع السياسيِّ في استخدامه للدبلوماسية والمفاوضات.

تتجلّى الوسيلة الأخيرة للمظهر السلبيِّ في مفهوم الحماية والأمن في التحالف. تقوم الوحدات السياسية بتعزيز قوَّتها وتجاوز ضعفها عن طريق عقد صفقات الصداقة مع بعضها على أساس المعونات المتبادلة أحياناً أو الضمانات الأحادية.

سوف لن نعود إلى بحث هذه المسألة التي كنَّا قد ناقشناها من قبل، سوى أن نضيف أنَّ الوحدة السياسية تقوم أحياناً بمعاهدات غير عسكرية، ذات طابع اقتصادي مثلاً كي تحافظ على أعضائها الذين يعيشون في بلد أجنبي، ومن هنا تأتي أهميَّة القانون الدوليِّ المزدوجة الخاصَّة والعامَّة.

إنَّ الاتفاق القائم على التبادل التجاريِّ والثقافيِّ، وعلى حماية الأقليَّات، وتسليم المجرمين، وتنسيق المواصلات، وغيرها، يساهم بدوره في بلورة المظهر الإيجابيِّ للأمن، حيث يقدِّم العالم بصورة أخرى بعيدة عن العداوة وهموم الدفاع، عالم منفتح على التعاون بين الشعوب مع إمكانية لدمج بعض الوحدات السياسية بمجموع أكثر اتِّساعاً يشمل الجميع.

إنَّ المظهر الإيجابيَّ للأمن [في إدراكنا له كبحث ومعنى لآمال البشرية لا كأفعال عملية] يتبع مفهوم الصداقة على شكل وحدة سياسية عالمية واحدة! إنَّه تطلُّع حالم يظلُّ بلا شكَّ مثالياً بعيداً عن الواقع، رغم أنَّه في بعض المراحل توصَّل إلى نتائج مماثلة عن طريق المؤسَّسات التي تعمل على حماية الأمن الجماعيِّ للدول.

إذا كان الأمن يهدف إلى حماية حياة الجماعة، فإنَّ عامل الوفاق الداخليِّ والازدهار الاقتصاديِّ هو ما يحافظ على وجودها من الداخل ويعطي للمواطنين سبباً للحياة الماديَّة والروحيَّة.

هذا العامل مشروط بأوليَّة [القيادة والطاعة] التي تشكِّل النظام وبأوليَّة [الخاصِّ والعامِّ] التي تنظم المجتمع لا على أساس القوَّة، ولكن من خلال التفاهم والتوازن بين التجمُّعات الداخلية.

يعتقد بعض الساسة الذين قرأوا «هوبز» بطريقة متسرعة أنَّ أوليَّة القيادة والطاعة تعتبر ثانوية بالنسبة للأوليَّة الثانية [الخاصِّ والعامِّ]. إنَّ تحليلاً كهذا لا يتناقض مع الفلسفة العقلانية عند «هوبز» فحسب، بل أنَّ «هوبز» نفسه أعطى السياسة بكلِّ صراحة وجلاء غايتها الأساسية التي تتمثَّل في الأمان مصحوباً بالازدهار والرفاه.

لقد صرَّح «أرسطو» منذ القدم أنَّ البشر يتابعون حياتهم ضمن المجتمعات ليس فقط من أجل الحياة، ولكن أيضاً من أجل حياة أفضل، حياة سعيدة آمنة، أَوْكَل فيما بعد «سان توماس» المهمَّة للدولة لضمان هذه الحياة، وأجاب «روسو» بدوره على السؤال: ما هدف التجمُّع السياسيّ؟ بأنَّه الحفاظ على الوجود وازدهار حياة أفراده.

ولكن هناك قلَّة من الفلاسفة الذين لم يروا غاية السياسة على هذه الصورة، إذ أنَّ «ماكس فيبر»، وهو واحد من هؤلاء، كتب يقول:

ـ «ليس السلام ولا سعادة البشرية ما نقدِّم إلى الأجيال الآتية ولكنَّه الصراع الأبديُّ لحفظ النوع وبناء صفتنا الوطنية، لا حق لنا أن نغفو على أمل متفائل عبر حياة اقتصادية مزدهرة بينما في الواقع هناك الاصطفاء الطبيعيُّ الذي يقود إلى النموذج البشريِّ الأكثر تطوُّراً»!

بعيداً عن هذا السياق الذي يثير كثيراً من المشاكل نجد أنَّ المدهش في هذا النصِّ أنَّه ينظر إلى الصراع كغاية بذاته ما هو متناقض مع مفهوم الصراع نفسه، ويطوِّر هذه الفكرة في درس يتفحَّص العلاقة بين السياسة والاقتصاد في الوقت الذي تكون فيه الحياة المزدهرة أحد المظاهر الأساسية لغاية الاقتصاد.

يمكن أن نطرح اعتراضاً آخر حول هذا النص:

أليس غاية الغاية الأساسية للاقتصاد هي الازدهار والرفاهية؟ وبالتالي حين نجعل منها أحد المظاهر السياسية ألا نقع في إشكالية تتعلَّق بالنوع؟

لقد نظر [أرسطو، هوبز، روسو] إلى الازدهار العامِّ للجماعة كما هي، لا للحياة الفردية في بحثها عن الرفاهية، في جميع الأزمنة تلك كانت مهمَّة السياسة في تنظيم حياة المدنية بالطريقة الأكثر انسجاماً وتآلفاً، وإعطاء الفرد الفرصة كي يرضي حاجاته الأساسية التي يرغب بها.

إنَّ مسألة الازدهار هذه تتعلّق بالفطنة والبَصِيْرة، والترقُّب العقلانيِّ من وجهة نظر سياسية، أي أنَّ الشروط الموضوعية لهذه المسألة تنبع من النموذج التنظيميِّ للمجتمع الذي تختاره السياسة، وبهذا فهو يعود في تعريفه إلى «الخير المشترك».

نطلق اسم «الوفاق» على الخير المشترك الذي هو حسب «أرسطو» حياة مشتركة وصداقة، لقد حدَّد في كتابه «الأخلاق في نيكوماك» أنَّ الوفاق شيء آخر غير تطابق الأفكار أو تماثلها الذي يحققه البرهان العلميُّ، فهو يفترض بالإضافة إلى رؤية مشتركة حول المصلحة العامَّة وحدة عاطفية تتمثَّل في العمل الملموس لا في الفكر والتأمل[1]، إنَّ هذا التحليل السريع ولكنَّه الملائم الذي قام به «أرسطو» يوضِّح العنصرين للخير المشترك.

في المقام الأول يفترض الوفاق مصلحة تنسجم مع التطلُّعات الأساسية والآمال العريضة للجماعة السياسية، فهو ليس صداقة داخلية بقدر ما هو علاقات خارجية بين الأفراد، وتجمُّعات تهدف إلى تحقيق الخير المشترك والوحدة أو على الأقل إلغاء للتعارض والاختلاف.

لا يهمُّ كثيراً طبيعة هذه العلاقات، فقد تكون ذات نظام تراتبي، أو على أساس المساواة، فالمهمُّ هو أن يجد المواطنون ما يلائم حياتهم في هذا الوفاق الذي لا يرتبط بنظام معين [جمهوري، ملكي، ديموقراطي، أريستوقراطي.. الخ]، والذي يضفي عليهم السلام الداخلي.

إنَّ البلد المنقسم على نفسه يظلُّ مسرحاً للانقلابات والثورات وتتابع أشكال الأنظمة التي تلغي بعضها عبر تنافس للأحزاب في تصوُّراتها المختلفة وفهمها لمعنى «الدولة» والدستور. بصيغة أخرى، كي نحصل على الوفاق علينا أن نلغي العداوة الداخلية من قاموس الحياة السياسية.

ثانياً يستند الوفاق على وحدة الشعور التي تتجلّى في مفهوم «الوطن»؛ إذ لا يمكن للجماعة السياسية أن تستمرَّ في وحدتها إذا لم يشعر أعضاؤها بضرورة المشاركة «عاطفياً» بحياة «الكلِّ» الاجتماعيِّ الذي يشكّلونه، والذي عملوا منذ البداية على بناء تاريخه لبنة لبنة.

---

[1] «أرسطو»: حول أجيال الحيوان.

Aristote, de la generation des animaux.

إنَّ بلداً بلا تراث مشترك [ثقافي، أخلاقي، لغوي.. الخ] ما هو سوى تكوين مصطنع لا يمكن أن يصمد أمام أحداث وتجارب السياسة. لقد أصبحت فكرة الوطن القائمة على «الفوضوية» محطَّ هزء وسخرية في نظرتها إلى البشرية كحالة مجرَّدة تتكوَّن من أفراد منعزلين يبحثون عن حريَّاتهم الشخصية، ولكنَّ هذا لا يمنع أن يظلَّ الوطن حقيقة اجتماعية مادية بمعناه الذي يساهم الجميع في بلورته وتعريفه.

إنَّ الوطن مصدر أساسي للحركة الجماعية والاستقرار وديمومة الوحدة السياسية في الزمان، ودونه لا يمكن وجود القوَّة و«العظمة» والمجد والتضامن، لقد كتب «فولتير» في «قاموسه الفلسفيِّ» ـ مادة «الوطن» ما يلي:

ـ «أنْ نتمنَّى عظمة بلدنا يعني أنْ نتمنى الشرَّ والخراب لجيراننا»!

في الواقع إذا كان الشعور الوطنيُّ طبيعياً عند الإنسان مثله مثل العاطفة العائلية، فإنَّ كلَّ إنسان عاقل يفهم بسهولة أنَّ «الأجنبيَّ» هو الآخر يتمتَّع بنفس الشعور! لقد رأى «أ. كونت» في الوطن «الوسط» بين الشكل الأكثر مباشرة للتجمُّع وهو العائلة والشكل الآخر الأكثر كونية للجماعة وهي الإنسانية[1].

أخيراً، حين يفقد الوطن وجوده الماديَّ وحقيقته الحيَّة، يسقط المجتمع في الخراب والتلاشي، فالجماعة السياسية التي تفقد وطنها سرعان ما تجد نفسها خاضعة لجماعة سياسية أخرى، أو أن يحكمها المرتزقة والأجانب!

[1] «أ. كونت»: النظام السياسيُّ الوضعيُّ. باريس 1912.، ص364.
A. Comte, Systéme de politique positive, Paris, 192, p. 3641

القرار والشجاعة

وسط النقاشات المحتدمة يظهر القرار. وهنا ندرس هذا المفهوم من وجهة نظر نفسية وفلسفية كواحدة من اللحظات التي تتجلّى بها الإرادة التي تنهي حالة التردُّد والحيرة، وتسبق تنفيذ العمل.

يبدو القرار في هذا المستوى أيضاً كمظهر من مظاهر القوّة حين يلغي علاقته مع تردُّد المعرفة وغموضها. إنَّ اتِّخاذ قرار يعني امتلاك للسلطة لا تأكيداً لحقيقة ما، إذ أنَّ ما يبدو حقيقياً بشكل عقلاني ليس بذي فائدة على المستوى العمليِّ. إنَّ القرار لا ينبع بالضرورة من صحّة المعايير أو القوانين، ولا يلتزم ببرنامج أو بقرار آخر سابق عليه، بل يستمدُّ حقيقته وقوّته من الإرادة التي تحركه.

كلُّ قرار مستقل بذاته، وأحياناً يتجاوز حدود الشروط التي تحيط به، فلا يلتزم بالتداول والتعليل الذي لا ينتهي. هذه اللّا عقلانية قد لا تُفهم بسهولة، فهي عصيَّة على الشرح! كلُّ ما يمكن أن نقوله إنَّ القرار يحدِّد الممكن من خلال الاختيار. لقد كتب «نابليون» رسالة إلى «ديكريه» يقول فيها:

- «أنت لا تمتلك روح التعصُّب للرأيِّ. تلك آفة وضعف في شخصك عليك أن تتخلَّص منها، لأنَّ التشبُّث بالرأي بشكل مطلق هو ما يلزم كي نحقِّق الأعمال العظيمة[1]».

من الواضح أنَّه في هذه الحالة لا يوجد قرار موضوعي بشكل مطلق. يكفي أن يكون دوره ملائماً وفاعلاً بآن واحد.

كلُّ ما تقدَّم ينطبق على القرار السياسيِّ، ولكنَّ هناك بعض العوامل الأخرى تتدخَّل في اللُّعبة التي تتَّخذ شكلاً مبتكراً في كلِّ مرّة نقف فيها أمام حدث مختلف

---

(1) رسالة في شهر حزيران عام [1805]، نجدها في كتاب «أفكار من أجل العمل، نابليون»، باريس [1943] ص81.

Lettre de juin 1805, citéedans Napoléon, Pensées pour action, Paris, 1943, p. 81.

يوجب قراراً مختلفاً. إنَّ القرار السياسيَّ قد يكون عشوائياً، ولكنَّه يسم القرارات الأخرى بطابعه. قد تتدخَّل عوامل شخصية كالطموح والبحث عن المجد فيه، تلك أمور طبيعية، ولكنَّ الشيء الجوهريَّ في القرار السياسيِّ هو أنَّه لا يلزم الفرد الذي اتَّخذه فحسب، ولكنَّه يلزم الجماعة السياسية كلَّها سواء أكان صائباً فتستفيد منه، أو خائباً فتتحمل عواقبه. إنَّ القرارات التي تتعلَّق بالمؤسَّسة العسكرية مثلاً ليست عسكرية تماماً، ولكنَّها سياسية في ماهيَّتها، أي أنَّها تعمل على تأمين حماية الجماعة السياسية ومصلحة الدولة، حتَّى وهي في بعض الحالات تبدو أنَّها قرارات طائشة تدعو إلى الخوف والريبة.

سياسياً، ليست القوَّة العسكرية غاية بذاتها على الرغم من امتلاكها هدفاً محدَّداً: إنَّها في خدمة السلطة السياسية على الدوام.

يصيب القرار السياسيُّ المجموعة السياسية بأكملها، نجد هذا الأمر في «التأميم» مثلاً. إنَّ قرار التأميم للصناعة لا يكون في كثير من الأحيان بسبب اقتصادي، ولكنَّه يأتي نتيجة أسباب سياسية خالصة، كصدى لأيديولوجية سياسية تفرضه على المجتمع. كذلك الأمر في تأميم الأراضي الزراعية الذي شهد خيبة الأمل ومرارة الفشل على المستوى الاقتصاديِّ، ولكنَّه لبَّى النداء الأيديولوجيَّ للسلطة الجديدة التي عزمت على إقامة المجتمع الاشتراكي رغم كلِّ الظروف والتحدِّيات!!

على الرغم من أنَّ الأشياء الأكثر خطراً، كما قال ذات يوم «توسيديد» هي التي تؤدِّي إلى التردُّد في اتِّخاذ القرار في الوقت المناسب، فإنَّه لا مجال البتَّة «بتنقية» المعتقدات الباطلة: من الغرابة أن نرى حكومة برلمانية مثلاً تتَّخذ قراراً بالتأميم حين يكون البرلمان والبلد نفسه ضدَّ هذا الإجراء.

من الغباء أيضاً اتِّخاذ قرار في غير أوانه أو لا يمكن تنفيذه، وذلك تبعاً للشروط التي قد تفرض الوقوف مليَّاً أمام الاختيار!

نرى أنَّه حتَّى في العصر الذي تطوَّرت به الأشياء بسرعة كان هناك ما يشبه عبادة العمل من أجل العمل، إنَّ العمل الخالص ليس سوى عدمية في تحليله الأخير لأنَّه ينتقص من قيمة الأفكار والإنسان نفسه، وهذا ما سمَّاه «ماكس فيبر» [إثارة عقيمة تمارسها الطبقة المثقَّفة التي تعتقد تحت تأثير التأريخ أو التقدُّم المزعوم للبشرية] أنَّ الكائن القادم فيما بعد سوف يكون متفوِّقاً على ما نراه وما نصدفه في الشارع والمقهى الآن!

إنَّ الثقة بالإنسان تعني إمكانية تحسين شروط الحياة، وخلق حالة من الوفاق بين البشر والمجتمعات، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ هؤلاء البشر الذين جاؤوا قبلنا لم يكونوا جديرين بما تحقَّق، أو أنَّهم كانوا ضعفاء بإمكانياتهم المتواضعة. إنَّ احترام الفكر يوجب أن نحترم أيضاً تجربة الآخرين وتقاليدهم، فإذا ما اعتبرنا أنَّ الحياة المنطقية هي غاية الإنسان كإنسان، فإنَّ المعضلة تنبع من تآلف الفكر مع العمل، ذلك لأنَّه حسب كلمات «غوته»:

- «الفكر سهل، أمَّا العمل فصعب، وأصعب منه العمل حسب الفكر وهي حالة مضنية»!

إنَّ القرار مسألة فطنة وذكاء أيضاً، وكذلك فهو يتعلَّق بالتوازن بين الأمور إذا كان صحيحاً أنَّ التردُّد ضار ومؤذ في كثير من الحالات مثله مثل القرار الخاطئ تماماً.

معرفة كيف نقرِّر تعني أخذ المبادرة والإمساك بزمام الأمور، حيث يتضمَّن القرار بعضاً من الحركة الفجائية: إنَّه يضع الآخرين في حالة من البلبلة والتشوُّش لا يعرفون ما الذي يفعلونه أمام هذا الوضع الجديد.

حين قرَّر «لينين» حلَّ المجلس التأسيسيِّ، أو عندما قرَّر «هتلر» دخول «النمسا»، أو عندما أصرَّ «تشرشل» على متابعة الحرب، وعزم «كيندي» على حصار «كوبا» كانت الثمرة قد وقعت ناضجة قبل أن يلتقط الآخرون أنفاسهم!

في النهاية، كلُّ هذه الملاحظات تعود إلى فلسفة العمل التي تعني أنَّه حين لا يكون هناك غاية لا يكون هناك قرار أيضاً، وحين لا نجد غاية خاصَّة بالسياسة يظلُّ القرار بلا معنى.

عندما يكون القرار حاسماً فهذا دليل شجاعة وعزم! ولكن الخطأ يكمن في فهم القرار على أنَّه مجرَّد اختيار بين مختلف الأفكار والحلول الممكنة.

هو شيء آخر غير ذلك! إنَّه يهدف إلى تحقيق غاية معينة يحاول الوصول إليها، لذا فهو يندفع في العمل بلا توقُّف حتَّى يصل إلى نهايته، بهذا المعنى يكون شجاعة، إذ يتَّخذ صفة الفضيلة المميِّزة للعمل.

أنْ نقول إنَّ الشجاعة هي «الوسط العادل» بين التهوُّر والجبن فهذا يعني أنَّنا رجعنا إلى «أرسطو» الذي حدَّد هذا الوسط، وعرَّف الشجاعة التي تتغذَّى من الخوف والحميَّة بشكل متناقض أنَّها تتجاوز هذا التناقض من خلال الثقة التي ترتكز على الوعيِّ، فالأمر إذن يتعلَّق بفعل قوي يستمدُّ ماهيَّته من الثقة.

في هذه الحالة لا يعني الوسط العادل، والذي هو الشجاعة، أنّه التوازن المحدَّد بالقوى المتعارضة التي تلغي بعضها، ولكن يعني تجاوز الحدِّ الأقصى للخوف والمجازفة عبر إرادة يقودها قرار لتحقيق هدف معيَّن!

إذا كانت الشجاعة قبل كلِّ شيء تعني فضيلة العمل، فإنَّنا لا نستطيع استخدام هذا المفهوم في وصف الجرأة الفكريَّة أو الانتماء إلى أهداف كبرى أو المساهمة في نظرية سياسية أو تحليل لظاهرة حتَّى لو أدَّى ذلك إلى نتائج غير مرضية، فالالتزام بهدف لا يتطلَّب بطولة إلاَّ إذا كان هناك مغامرة سياسية أو اجتماعية يتقبَّل الفرد نتائجها، فلا شجاعة إذن في الأنظمة التي تسودها الحريَّة، ولكنَّها في المطالبة بالحريَّة نفسها!

مثلها مثل المسؤولية، تعتمد الشجاعة السياسية على الاختيار الصعب للوسائل عندما تصطدم بقناعاتنا والنتائج المتوقعة واللّا متوقعة، باختصار تعتمد على تقبُّل القَدَر بالمعنى الذي أعلنه «لوثر» أمام المجلس التشريعي لمقاطعة «وورم» بقوله:

- «أقف هنا أمام قدري طالباً المساعدة من الله، آمين»!

كي نفهم الشجاعة جيداً، لا يكفي أن نحلّل سلوك صاحبها، ولكن أن ننظر إلى النتائج:

إنَّ الرجل الشجاع هو الذي يتجاوز الخوف ويلقي به في قلوب أعدائه!

تلاحم الأمن والازدهار

يطرح السؤال الأول نفسه:

ــ هل هناك أولويَّة للمظهر الداخليِّ للخير المشترك على مظهره الخارجيِّ وبالعكس؟

تختلف الإجابة تبعاً للأيديولوجيات والعصور والظروف، في أيامنا نعطي الأولويَّة إلى تحقيق الخير المشترك الداخليِّ [الازدهار] لأنَّ الرأي العامَّ يتماشى مع موجة مثالية بطيبة خاطر[1].

في الواقع هناك الاشتراكية، وكذلك أيديولوجيات القسم الأول من القرن التاسع عشر التي نطلق عليها عادة اسم «يوتوبيا» المتمثِّلة في الماركسية [بالمعنى الذي تؤمن بإمكانية التوافق والانسجام بين الإنسان والمجتمع والطبيعة]، وهي النظرية الحالمة في ظلِّ الشروط الحالية بدولة مثالية.

مفكِّرون آخرون ينتمون على الأغلب إلى المدرسة الواقعية، وخاصَّة «ميكافيللي» يعطون الأولويَّة للسياسة الخارجية، أي إلى الأمن والدفاع لأنَّهما شرطا السلام الداخليِّ والوفاق الرئيسيان. هذا الموقف يتجلَّى بشكل أوضح عند «ليبنز»:

- «إنَّ تعريفي للدولة، أو ما نسميها في اللُّغة الّلاتينية «بالجمهورية» هو أنَّها مجتمع كبير تتمثَّل غايته في الأمن المشترك، صحيح أنَّنا نأمل الحصول على السعادة إلى جانب هذا الأمن، ولكنَّ الخير يفقد معناه دون الأمن الذي هو جوهري في حياة الشعوب[2]».

في الحقيقة يظلُّ فصلنا بين هذين المظهرين للخير المشترك مجرَّد طريقة لتسهيل البحث، ولكنَّهما وجهان لصورة واحدة. ما يعطي الأولويَّة هي الظروف التي تمرُّ بالوحدة السياسية وليس القيمة الذاتية لأي منهما.

---

(1) «ويل»: فلسفة سياسية، باريس 1956. ص140.

E. Well philosophiepolitique, paris, 1956, p. 140.

(2) «ليبنز»: رسالة إلى «م. دوباليزو».

Leibniz, «Lettre à M. de Palaiseau»

في حالة الحرب والأزمات تتركّز الأهميّة الأساسية على الدفاع والأمن في الوقت الذي تهتمُّ السياسة بعامل الوفاق والسلام الذي بدونه تتعرض الجماعة للخطر أيضاً، إنَّ الخير المشترك واحد، ولا يمكن الفصل بين مظهريْ الأمان والازدهار اللذين يشكلانه.

حين نتكلّم عن الخير المشترك أو الخير العامِّ لا ننسى التجمُّعات الأخرى كالعائلة والجيش والجامعة، وغيرها من التجمُّعات البشرية التي تبحث هي الأخرى عن حيزها المشترك أو العام.

ولكنَّ المجتمع السياسيَّ لا يشبه التجمُّعات الصغيرة تلك، إنّه في مستوى أعلى، وبهذا فغايته أيضاً تتجاوز غاية التجمُّعات لأنّها لا تقتصر على فئة معينة من المجتمع، بل تحيط بكامل الفئات الاجتماعية بما فيها التجمُّعات الصغيرة، هذه الميِّزة تعطي المجتمع السياسيَّ «الدولة» سلطة وقوّة أكبر، ولكنّها بنفس الوقت تضعها في مواجهة وعود كثيرة لا تتمكّن من تحقيقها، تلك خاصيَّة الدولة الحديثة التي ربما جاءت نتيجة حلم بنظام أكثر «عقلانية» يهمل الحياة المنطقية للشعوب، والتي هي أساس الخير المشترك!

يمكن دراسة هذه العقلانية كموضوع يتعلّق بعلم الاجتماع والفلسفة كي نتأكّد أنَّ تطوُّرها في الحضارة اليوم يؤدِّي إلى ردَّات فعل غير عقلانية تماماً، إنَّ جدلية ناجمة عن هذا الوضع تشير بوضوح إلى هذا التطوُّر المُتبادل، خاصَّة وأنَّ أكثر الفلسفات الجدلية لا تستبعد اللّاعقلانية من فهمها النظريِّ، كما لو أنّنا نستطيع أن نحقّق انتصار الوعيِّ باستخدامنا السرعة القصوى.

إنَّ وحدة الخير المشترك ليست التماثل أو التناغم التام، ولكنّها بالأحرى تعني الترابط والتماسك، فهي ليست بعيدة عن التوتُّر وصراع المصالح والأفكار داخل الجماعة السياسية، إذن فهي مفهوم لا يمكن الإحاطة بدلالته عملياً لأنّه موضوع خلاف في سير النشاط البشريِّ اليوميِّ، ولذا يظلُّ هدفاً ليس بالمعنى المثاليِّ، ولكن كمهمَّة غير محدَّدة للسياسة في ميادينها العسكرية والاقتصادية والثقافية والوظيفية وغيرها.

لقد كان هذا المفهوم [الخير المشترك] مادَّة للنقاشات المستمرَّة بين الأحزاب السياسية والمسؤولين عنه مباشرة، كالنوّاب والوزراء دون نتيجة، ذلك لأنّه لم توجد ولن توجد على ما يبدو جماعة سياسية حقّقت بشكل تام خيرها المشترك بسبب تضارب الأهواء والرغبات والحاجات المختلفة بين أعضائها.

بيد أنَّه حين نعيد النظر إلى ما تقدَّم سوف يظهر على السطح السؤال التالي:

ـ ما المعيار الذي نرى فيه الحياة «الطيبة» والسعادة الجماعية؟

إنَّ الجواب على هذا السؤال هو أنَّه ليس هناك من معيار مطلق! بل من الصعوبة بمكان تحديد النسبية في ما هو منطقي في السياسة ومعرفة «الوسط العادل» للفضيلة التي ترجع حسب «أرسطو» إلى الوعيِّ.

نؤمن اليوم بالفلسفة الاقتصادية للوفرة والغنى، ولكن لا أحد يمكن أن يؤكِّد أنَّهما «جوهرياً» الفلسفة الصحيحة في تحقيق غائيته السياسية [الأمن والازدهار الاقتصادي][1].

في الحقيقة لا شيء يدعو للخلاف أكثر من الأفكار: إنَّ القوة الأكبر هي ضمان للأمن، ولكنَّ القوَّة بذاتها ليست غاية السياسة الخاصَّة فهي ليست سوى وسيلة لتحقيق هذه الغاية عملياً.

ولكن قد يكون هناك تناقض بين القوَّة والأمن كما بيَّن تاريخ اليونان في القرن الرابع والخامس [ق. م] إذ أنَّه ما أن توصَّلت «أثينا» إلى الذروة في امتلاك القوَّة حتى تهدَّمت لصالح «أسبارطة» في حرب «البيلوبونيز».

بعد أربعين عاماً تحالفت «طيبة» مع «أثينا» رغم عدائهما التاريخيِّ ودحرا «أسبارطة» في معركة «ماتيني» التي كان «لطيبة» الدور الأكبر فيها، إذن فالأمن يظلُّ نسبياً تبعاً للجدلية التاريخية التي تتحكَّم بسير الأحداث.

ـ ما درجة القوَّة التي لا يمكن تجاوزها للحفاظ على التوازن وفرض السلام الدائم في ظلِّ هذه الشروط التي نعيشها؟

ـ كيف يمكن أن نمنع العدوَّ من القيام بأعمال عدوانية حين يرفض التفاوض واحترام المعاهدات؟

أرى أنَّه من «العدمية» في السياسة الإيمان بالأمن والازدهار المطلق الذي يرفض مفهوم العدوِّ ويستسلم لوهم التفاوضات والسلام القائم على الأخوَّة والصداقة، إنَّ السياسة كما قال «ماكس فيبر» «تعتمد على الجهد الشاقِّ والعمل المتواصل في حفر لوح خشب صلب، وتتطلَّب بهذا الصبر والرؤية الثاقبة. لقد أكدَّت التجربة التاريخية

---

[1] «كورنو»: عرض موجز للنظريات الاقتصادية، باريس 1877، ص338.
Cournot, Revue sommaire des doctrines économiques, Paris, 1877, p. 338.

على الدوام أنَّنا لا نحصل على «الممكن» إذا لم نهاجم «المستحيل». ولكنَّ الرجل الذي يقوم بهذه المحاولة يجب أن يكون زعيماً، بل يجب أن يكون بطلاً بالمعنى البسيط للكلمة.

كذلك على هؤلاء الذين لا يتمتَّعون بهذه الخصلة أن يتحلُّوا بقوَّة الروح التي تساعدهم على تجاوز خيبات الأمل شريطة أن يتسلَّحوا منذ البداية بهذه القوَّة وإلاَّ فقدوا القدرة على تحقيق «الممكن» أيضاً. إنَّ الرجل الذي يؤمن بأنَّه قادر على الثبات والتماسك رغم إدانة العالم له لهو الرجل الحقّ الذي يتمتَّع بالموهبة السياسية والنزعة القيادية لها[1]».

إنَّ العمل على تحقيق غاية السياسة هو المهمَّة الدائمة في كلِّ لحظة خاصَّة في عصرنا الذي يشهد التغيرات في الشروط العامَّة خلال العشر سنوات!!

منذ ثلاثين عاماً تقريباً كان السلام والحرب مسألة تتعلَّق بالعلاقات «الألمانية ـ الفرنسية».

منذ عشرين عاماً أصبحت «الولايات المتَّحدة الأمريكية» تتحكَّم بالقوَّة النووية.

وكذلك منذ عشر سنوات بدأت «إنكلترا» بالتخلِّي شيئاً فشيئاً عن مواقعها كي تأتي «روسيا» لتحلَّ محلَّها في القارات جميعها. لا يوجد إذن أمان مصون إلى الأبد، وما الأمل في هذا الأمان سوى حلم يراود الفكر البشريَّ تحاول السياسة أن تحقِّقه عملياً عبر ما نطلق عليه عادة اسم «الأهداف الماديَّة» التي تسعى بدورها على تحقيق «غائية السياسة» في نهاية المطاف. ولكن:

- ما معنى الهدف؟

هو موضوع مادي لفعل تجريبي يعمل على تحقيق غاية السياسة الخاصَّة ضمن الواقع، إذن فهو عمل محدَّد، خاص، قائم على التجربة مثل معاهدة التحالف أو زيادة الأجور أو خفض النقد... الخ.

علينا أن نأخذ فكرة الهدف بالمعنى الواسع للكلمة كإشارة إلى الحرب والثورة ومجمل الأعمال الثانوية التي تكوِّن العمل الدائم للإدارات.

---

[1] «ماكس فيبر»: العالِمُ والسياسة، ص200 ـ 201.

Max Weber, Le Savant et le Politique, p. 200- 201.

في الوقت الذي تكون فيه غاية السياسة بعيدة كليّاً عن التحقيق النهائيّ تشكّل الأهداف البنية الأساسية للنشاط البشريّ اليوميّ. إنّ الحكومة في مواجهة مستمرّة لمشاكل من جميع الأنواع لأنّ حياة الجماعة تتضمّن هذه المشاكل، والصراعات بين أعضائها: مطالبات اجتماعية، فوضى اقتصادية ومالية، اعتراضات، وتسوية للمسائل التي يطرحها تطوّر البلد وذلك بأخذ زمام المبادرة في الميدان الصناعيّ والتجاريّ والزراعيّ وغيرها، ومن ثمّ مواجهة القرارات التي يتّخذها البلد الأجنبيُّ في الحياة الدبلوماسية [تحالف، وفاق] عسكري أو اقتصادي يتطلّب فعلاً مستمراً من قِبَل السلطة.

يتعرّض النشاط السياسيُّ في ممارساته لهذه التجارب إلى الفشل، أو يتوصّل أحياناً إلى نصف الدرجة في نجاحه العمليّ مثله مثل كلّ الأنشطة البشرية.

قد يحدث أحياناً أنّ مسؤوليْ السياسة «يحرفون» الأهداف عن وجهتها الطبيعية من أجل مصالحهم وطموحاتهم الشخصية.

لا يمكننا الدخول في التفاصيل التي تحلّل جميع هذه الأهداف لأنّ الأنشطة البشرية بلا نهاية، وقد نقع في «هوس» النصائح التي لا طائل منها، إنّ ما يهمُّنا هنا هو استنتاج الخطوط العريضة للأنشطة السياسية الماديَّة: [الوسائل والمنهج، والنتائج والاختيار والكفاءة والمسؤولية] تلك المفاهيم التي تطرح نفسها على مستوى الأهداف.

لا يتحقّق الهدف من تلقاء نفسه، بل يتطلّب جهداً وتنفيذاً يفترض حزمة من الوسائط، وهي الوسائل الماديَّة التي تقوم بدورها في تنفيذ هذا الهدف.

تظلُّ الإرادة التي لا تنزل إلى مستوى الوسائل مجرَّد رغبة، فهي ليست فعلاً أو قراراً بالمعنى الخاصّ للكلمة.

نعني بالوسائل المصادر الماديَّة التي تساعدنا على العبور من مرحلة المفهوم إلى إنجاز وإتمام العمل الذي يحتويه هذا المفهوم.

إنَّ الوسيلة لا تعني شيئاً بذاتها، أي أنَّها تستمدُّ معناها من الهدف، وهو المعنى الماديُّ الذي يستجيب لشروطه حسب تعبير «كانت»:

إذا شئت أن تصبح غنياً عليك استخدام الوسائل المناسبة التي تحقّق لك الغنى، إذا أردت أن تربح الحرب يتوجَّب عليك أن تجنِّد الجنود وتصنِّع الطائرات وعربات النقل.. الخ! هذه الشروط الماديّة هي الوسائل التي نعنيها في الوصول إلى إنجاز الهدف.

ولكن على الرغم من أنَّ الأداة لا معنى لها بمعزل عن الهدف فالعلاقة بينهما ليست ثابتة ولا أحادية الجانب!

هناك على الدوام عدَّة وسائل للتوصُّل إلى نتيجة واحدة، ولكنَّ اختيار الوسائل ينطوي أحياناً على جزء غير متوازن يفقد فيه الفكر المنطقيُّ سيره الصحيح لأنَّ كلَّ هدف له طريقته الخاصَّة في تصنيف المناهج واستخدامها، حين يتحرَّك شعب ما مدفوعاً بإرادة الاستقلال، فإنَّه نادراً ما يلجأ إلى وسائل بعيدة عن العنف. كذلك الحزب الثوريُّ في اختياره الوسائل التي تختلف عن تلك التي تلجأ إليها الأحزاب البرلمانية! قد يتصرَّف بشكل لا يتناسب مع الوسائل ولكنَّه يضفي عليها بدوره صفة أخرى، وهي الجرأة والشجاعة.

إنَّ نوعية الأدوات وكميَّتها لا تفسِّر كلَّ شيء، خاصَّة وأنَّها لا تضمن النجاح في نهاية الأمر. نجد أنَّه بنفس الإمكانيات المتماثلة ينجح البعض ويفشل البعض الآخر: تتدخَّل هنا عوامل أخرى كالصفات الشخصية والفطرة الفرديَّة في استخدامها للأدوات التي تنمُّ عن الذكاء والفطنة.

كثيراً ما يقدِّم التاريخ لنا أمثلة عن قوى عظمى استسلمت أخيراً أمام قوى أقلّ منها بكثير استخدمت أدواتها التي تمتلكها بمهارة وحدَّة ذهن.

من الذكاء استخدام الوسائل في خدمة المنهج الذي لا يعني التنظيم العقلانيَّ للبرنامج أو الخطَّة ولكنَّه تدبير بالمعنى الذي نحصل فيه بأقلِّ الإمكانيات والوسائل على الفائدة الأكبر.

في السياسة لا تستخدم جميع المصادر الماديَّة والروحيَّة لتحقيق الأهداف. إنَّ مثال [أثينا وأسبارطة] ما زال ماثلاً في الأذهان حين استخدمتا كلَّ إمكانياتهما للسيطرة على المدن اليونانية كي تجدا بعد سنوات قليلة أنَّ انتصارهما كان طريقاً للفشل والسقوط!

باختصار يظلُّ المنهج فنَّاً يمكن وصفه بمهارة في العمل، ومع هذا يجب الحذر من الوقوع في المعتقدات الباطلة المنهجيَّة لأنَّ التطبيق هو ما يشير إلى الذكاء وحسن التجربة. إنَّ المنهج الأفضل هو الذي يدرك التغيُّرات في الظروف التي تحيط به، والتي يعانيها العدوُّ أيضاً. قد يحدث أحياناً أن يقع الفاعل ضحيَّة منهجه حين يتَّخذه هدفاً بذاته: فالعمل وليد العمل لا المنهج!

من الواضح في السياسة أنَّ العمل الذي يقتصر على استخدام الوسائل يظلُّ مجرَّد استعراض لا جدوى منه، فالمشاريع التي لا تخدم غاية السياسة سرعان ما تتحوَّل إلى أفعال من أجل الأفعال نفسها، يمكن للبطل أن «يثمل» بانتصاراته الشخصية ولكنَّه سرعان ما سيجد نفسه أمام تاريخ بلا غد. إنَّ المثال الأكثر دلالة هو «تيمورلنك» الذي بنى إمبراطورية شاسعة تفتَّت مباشرة بعد موته[1].

إنَّ الحماية والسلام الداخليَّ هي المسائل الأكثر حيوية بالنسبة للوحدة السياسية التي تتَّخذ موقفاً قاسياً من النظام الذي لا يقدِّم لها الضمان الكافي ببسطهما على الحياة العامَّة حتَّى لو كان نشاط النظام هذا في خدمة الجماعة، فهي تفضِّل القرار السيئ على التردُّد والحيرة!

كذلك تطلق الجماعة السياسية حكمها الظالم على النظام الأكثر ليبرالية إذا لم يتوصَّل إلى طمأنتها حول هذين المفهومين [الأمان والسلام الداخليِّ] لأنَّ السياسة تصاب بالذعر أمام التردُّد والمحاولات الفاشلة والأخطاء، فهي ليست حقلاً للتجارب التي تجد مكاناً آخر، أي في المعرفة لا العمل!

باستثناء المغامرين الذين لا يتورعون عن القيام بالأعمال الخطرة، يقوم البشر عادة بحساب النتائج قبل البدء بتنفيذها، وينسِّقون أدواتهم حسب الحالة التي يواجهونها، وينظِّمون أمورهم الأكثر سهولة كي يباشروا بعدها معالجة المسائل الصعبة.

كلُّ هذه الظواهر تشير بوضوح أنَّ مشكلة النتائج تأخذ مكانها في قلب العمل البشريِّ، فالممكن والمعقول مقولات جازمة في استخدام الوسائل الماديَّة، أدوات العمل التي لا يتمُّ دونها، والتي تلعب دورها في استخلاص النتائج فيما بعد:

ـ ما الصلة الحقيقية إذن بين الحدث [العمل] ونتائجه، خاصَّة وأنَّ هذه النتائج تؤدِّي بدورها إلى أحداث [أعمال] أخرى؟

ـ أهي مجرَّد علاقة بسيطة بين السبب والنتيجة أم هي تطوُّر يجب فهمه بمعزل عن الظواهر المتتابعة لهذه الأحداث [الأعمال]؟

إنَّ التحليل الإيجابيَّ للتاريخ والقيم التي تطرحها فلسفة التاريخ تجد نفسها في مأزق أمام تلك الأسئلة الصعبة. لهذا سنكتفي بالإشارة إلى أنَّه لا وجود لهدف «مغلق» على نفسه، بل هو في حالة من التلاحم مع غيره في تسلسل للنتائج.

---

[1] «كروسيه»: فاتح العالم. باريس 1944. ص142.
Grousset, Le Conquérant du Monde, Paris, 1944, p. 142.

في السياسة لا معنى للأهداف الماديَّة [الحرب، السلام، التحالفات، الشروط الاجتماعية، والاقتصادية والمالية] إلاّ من خلال نتائجها التي تخدم غاية السياسة الصريحة والقطعية، في هذه الحالة يمكن أن نميِّز بين نوعين للنتائج:

النتائج المتوقعة والنتائج الّلا متوقعة!

بين النتائج المتوقعة تلك التي تشكّل سبب العمل، والتي نتوقّعها عملياً، في حين أنَّ النتائج الّلا متوقعة فهي الناجمة عن الجهل والتسرع ونسيان الحذر، إنَّ التوقُّع مسألة حساب واع وحدس قائم على التجربة البشرية العامَّة، يأخذ بالحسبان طبيعة الهدف المقصود والمعطيات والوسائل المتاحة، وردَّة الفعل عند العدوِّ، وغيرها من الظروف الجديدة التي تؤدِّي إلى تبدُّل النتائج وإعادة ترتيبها مجدَّداً.

لا مجال هنا للكلام عن الحظِّ أو الصدفة التي لا يمكن تقديرها، والتي يضعها الفاعل في توقُّعاته حين ينجح أو يفشل بعد فوات الأوان.

ولكن ليس هناك من نتائج مرضية أو مشؤومة بشكل مطلق، فالحريَّة في العمل ليست أبداً كاملة فهناك الضرورات والمفاجآت السارة والسيئة التي يجب أخذها بالحسبان.

نحن إذن لا نتحكَّم بمنطق المفاهيم، إنَّ الرأسمالية اللّيبرالية مدانة أخلاقية كونها تمثِّل استغلال الإنسان للإنسان. ولكن في البلاد التي تحكمها هذه الرأسمالية هناك الحريَّة السياسية بمعناها الواسع، في حين أنَّ في البلدان الاشتراكية التي تطرح غايات تبدو للوهلة الأولى عنواناً للسعادة البشرية تشكو الحريَّة السياسية من مرض عضال نهايته الموت الحتميُّ، هناك إذن منطق داخلي لكلِّ نظام اقتصاديٍّ، سياسيٍّ، دينيٍّ يحدِّد النتائج والأدوات المستخدمة للوصول إلى هذه النتائج!

حين نتكلَّم عن الاختيار فهذا يعني أنَّه هناك بعض الأشياء التي نختارها، ما يفترض تعدُّدية وإمكانيات عدَّة.

ولكنَّ غائية السياسية ثابتة مهما تعدّدت أشكال الوحدة السياسية، فهي التي تتحكَّم بالاختيار في النهاية.

علينا أن نختار على الدوام. أن نختار الأدوات الجديدة واستخدامها، نختار الطريقة المثلى لتجاوز المشكلات الّلا متوقَّعة حين تظهر على سطح الحياة السياسية، نختار الوسائل الممكنة لتجنُّب النتائج التي قد تكون كارثية. إنَّ الاختيار لا يعني القناعة أو

الأثرة، ولكن يعني توجُّه الإرادة نحو هدف، والتخلُّص أو محاولة التخلُّص من الفوضى والبلبلة التي تحيط بالموقف السياسي، إنَّه يعني بكلٍّ بساطة العمل، والعمل بالدقَّة والمهارة الفائقة: إذا كانت الإمكانيات الأفضل على مستوى الحكم، فإنَّ الاختيار هو الذي يترجمها إلى أفعال[1].

ولكن يجب ألاَّ نفهم من هذا أنَّ الاختيارات تعبِّر على الدوام عن نفسها في القرارات الواضحة الجلية، في الحقيقة السياسية هناك الغموض والإبهام الذي يلعب دوره الحاسم في الوفاق والتراضي في عالم تتضارب به المصالح المختلفة، وحياة لا يمكن أن تستمر دون تسويات وديَّة أطلق عليها «ج. سيمل» ببراعة صفة «الاكتشاف الكبير للبشرية[2]».

يتألَّف المجتمع من أجيال عدَّة مختلفة، لكلٍّ جيل مشاكله وهمومه وطموحاته الخاصَّة، من العبث إذن الحديث عن تعارض في حياة الأجيال أو عن «تفضيل» بعضها على البعض الآخر، بل إيجاد توازن بين مصالحها ما يعني إيجاد الحلول الملائمة أو «الوسط العادل» من خلال اختيار قرار واضح لهذا الوسط: ولكن متى يتوجَّب علينا اختيار القرار الواضح؟

ليس هناك من قاعدة عامَّة لأنَّ الاختيار يأتي حسب الظروف وتشعُّب المواقف، والذهنية الخاصَّة للساسة أنفسهم، تلك الذهنية التي تفترض الفراسة والفطنة في معالجة الأمور واتخاذ القرار. إنَّ اتفاقية سيئة تظلُّ أحياناً أفضل من قرار «أهوج»، وسياسة تستند على أنصاف حلول تنتهي على الدوام بالفشل والخيبة. لا شيء أكثر ضرراً من غياب القرار في الوقت المناسب وإلاَّ أصبح مصدر شؤم على الجماعة السياسية بأكملها!

على مستوى الخيال يتصوَّر التلميذ نفسه شاعراً كبيراً أو فنَّاناً أو فيلسوفاً عظيماً. بيد أنَّه حين يكتب «قصائده» أو يمارس الفنَّ أو الفلسفة عملياً يكتشف قوَّة عبقريته أو ضعفها، كذلك الأمر في الحياة السياسية، إذ أنَّ التطلُّع إلى الحريَّة والسلام والمساواة ليس دليلاً ولا معياراً لكفاءة الشخصية: إنَّ كثيراً من حالات الفشل جاءت عن طريق النوايا الطيبة!

---

[1] «أ. فيري»: المذكرات السريَّة، باريس 1957، ص60 — 61.
A. Ferry, Les Carnets secrets, Paris, 1957, p. 60 – 61.

[2] «ج. سيمل»: علم الاجتماع، ليبزغ، 1908، ص329.
G. Simmel, Sozologie, Leipzig, 1908, p. 329.

لا أحد يعترض على نبل وعظمة أهداف ثورة [1848]، ولكن كما أشار «توكفيل» في كتابه «ذكريات» أنَّ الثوّار هم الذين حفروا قبورهم بأيديهم لأنَّ الخبرة والكفاءة كانت تعوزهم.

يمكن قياس الكفاءة إذن بالبصيرة النافذة، والذكاء في استخدام الأدوات الماديَّة، والحدس في استخلاص النتائج لا في تصوُّر الغايات الشريفة والحلم في تدشينها على أرض الواقع.

هناك نوعان للنجاح كما أرى يمكن للكفاءة أن تحققهما، وهما النجاح من طريق الدعاية والشهرة، والنجاح المكلَّل بالمجد والرفعة.

يظلُّ نجاح الدعاية والشهرة عابراً مؤقّتاً، يستمدُّ عناصره عن طريق وسائل غريبة عن النشاط الخاصِّ بالشخص كالدعاية والصخب والتظاهر المسرحيّ.

من المألوف أنَّ هناك كثيراً من الفنَّانين والكتَّاب أخذوا شهرة واسعة عريضة لا علاقة لها بمواهبهم الحقيقية سرعان ما تلاشت بعد موتهم بفترة قصيرة، في حين أنَّ النجاح المكلَّل بالمجد هو الذي يصمد مع مرور الأيام والدهور، وغالباً ما يحصل عليه صاحبه بعد موته!

هذا النوع من النجاح يقوم على الكفاءة لأنَّه يتوِّج صاحبه عن طريق تفوُّقه الفرديِّ الذي يعمل به.

بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ الشهرة تتنافى وأصالة التفوُّق، ولكن يعني أنَّها ليست المعيار له بكلِّ بساطة.

في السياسة تسبق الشهرةُ المجدَ لأنَّها تتعلَّق بنشاط «اللَّحظة»، ولأنَّ غايتها لا يمكن أن تدرك تماماً، فإذا كان هناك ساسة استمدُّوا قيمتهم من الشهرة فقط، فإنَّ هذا لا يمنعنا من رؤية ضرورة «الشعبية» المباشرة لرجل السياسة الذي يعمل على بناء مجده في المستقبل.

كما أنَّنا لا نستطيع الحكم على الرجل السياسيِّ إلاَّ من خلال نجاحه أو فشله في تحقيق الأهداف، كذلك فالمسؤولية تحدُّد بدورها على هذا الأساس.

يمكن أن تكون الجماعة السياسية بأكملها مسؤولة عن الشرِّ والدمار الذي تعانيه لأنَّها اختارت بشكل سيئ قادتها أو لأنَّها تحمَّلت أخطاءهم المتكرِّرة! لا يمكن تعريف هذا النوع من المسؤولية تشريعياً أو أخلاقياً، ولا من خلال أيِّ مقياس آخر، خاصَّة وأنَّ الجماعة السياسية ليست هي التي تقود نفسها، بل هم القادة الذين

يتكلّمون باسمها، ليس هنا المكان للحديث عن الأطروحة الميتافيزيقية التي قدّمها «سارتر» والتي يؤكّد فيها على وجود تضامن إنساني كامل بحيث أنّه من «خلال مسؤوليّتي أمتلك الكرامة الإنسانية كمفهوم لا كفاية وأنَّ هذه المسؤولية المطلقة تفترض نفياً مطلقاً أيضاً للصدفة ولما هو «عابر» أو مؤقت[1]».

لا يتعلّق الأمر أيضاً بإنكار العلاقة بين المسؤولية السياسية والميتافيزيقيا، ولكن من حيث مفهوم الظاهرة الذي يحيط بنا، يعني إدراكنا أنّنا لا يمكن أن ندرج هذه الأطروحة كما هي في المجال الاجتماعيّ حيث يستخدم الإنسان العنف والظلم في الوقت نفسه الذي ينادي به بالحريَّة والعدل والمساواة، بصيغة أخرى نقول أنّه في المجتمع المنظّم يجب تحديد المسؤولية سياسياً وإلاّ أصبحت الحياة المشتركة مستحيلة، والتساؤل حول وجود مسؤولية جماعية واقعاً لا مفرّ منه.

هل يمكن القول إنَّ المجتمع السياسيَّ مسؤول عن المآسي والكوارث التي تصيب الإنسانية لاختياره قادته، أو تحمّله لتصرفاتهم اللّا إنسانية؟

في الواقع لا تمثّل الانتخابات مثلاً قراراً بالمعنى الحقيقيِّ للمفردة، إنَّها تشير فقط من خلال لعبة الأكثريَّة والأقليَّة إلى الرجل أو الحزب الذي يبدو أنّه الأكثر ملائمة للمهمَّات ومتطلّبات الخير المشترك [نفترض هنا نزاهة الانتخابات بالطبع].

يمكن للأكثريَّة أن تخطئ، وفي هذه الحالة سوف تتحمَّل الجماعة السياسية كلّها نتائج هذا الخطأ.

- أيتعلّق الأمر حقّاً بمسؤولية جماعية تأخذ معنى «ذنب جماعي»؟

إن خطأ التقدير يشبه تماماً الخطأ العاديَّ من حيث المفهوم، إذ أنّه بوجود منظّمة تكون هناك قواعد للّعبة، إذن من اللّا معقول وضع خطأ الحكم في الانتخابات بموازاة تطبيق قواعد تؤدّي إلى خطأ أخلاقي!

ليس الناخبون من يرتكبون الأخطاء، بل هم الساسة الذين يمكن أن يقوموا بمهامّهم على أحسن وجه، كما يمكن أن يرتكبوا الأخطاء، حتّى القاتلة منها. إنَّ كلَّ اختيار ينطوي على جزء من إمكانية للخطأ، ذلك لأنَّ الإنسان لا يملك الأدوات المطلقة لمواجهة المشكلة السياسية، وأنّه ليس هناك من حل نهائي لجميع المعضلات التي تنشأ تدريجياً من خلال سير الأحداث.

---

[1] سارتر: الوجود والعدم، ص638.

Sartre dansI'Etre et le Néant (p. 638).

ـ ولكن أين يمكن وضع المسؤولية السياسية في هذه الحالة؟

منذ البداية يمكن القول إنّه ليس هناك من مسؤولية سياسية على مستوى غائية السياسة، ذلك لأن طبيعة الجماعة البحث عن الحماية ضدّ أعدائها والأخطار الخارجية والداخلية التي تهدِّدها والبحث عن تعزيز قوّتها لضمان هذه الحماية، من الحماقة إذن أن نعيب على رجل الدولة أخلاقياً أو سياسياً جهده في العمل على بناء عظمة ورفعة بلده الذي ينهض بمسؤوليته.

هناك بعض السفسطائيين الذين يطرحون نظرياتهم حول «الذنب الجماعيِّ» الذي يلقي بالمسؤولية على جميع أفراد المجتمع للعنف المنظَّم والممنهج في بعض البلدان بذريعة أنَّ جماعات سياسية أخرى تعرَّضت لهذا العنف إلى نتائج وحشية فظيعة.

إنَّ الظاهرة السياسية تضطرُّنا إلى إدراك العنف كواقع معاش على الرغم من تعدُّد النظريات في مبدأ الحكومات بالذات حول الأخلاق والمسؤوليات الأخلاقية المناوئة للعنف.

من المؤلم بالنسبة للمذهب الفردانيِّ أو المثاليِّ الأخلاقيِّ أن لا تستطيع السياسة تجنُّب العنف، ولكن يمكن أيضاً أن «تندس» المفاهيم النظرية للأخلاق بسهولة في أبعاد الأخلاق المتصارعة بدورها.

لا مجال هنا للدخول في تفاصيل العلاقة بين السياسة والأخلاق لأنَّه يتوجَّب علينا في هذه الحالة تحليل جوهر الأخلاق بنفس الطريقة التي نحلِّل فيها جوهر السياسة، هو جهد لا نجد ضرورة له في بحثنا هذا، وهو موضوع منفصل عن السياق العامِّ الذي نحن بصدده الآن!

الفصل العاشر

وسيلة السياسة الخاصَّة

منذ «ميكافيللي» ننظر بشكل تقليدي إلى القوَّة والحيلة كوسيلتين خاصَّتين بالسياسة تتعلَّق بهما الوسائل المتَّبعة الأخرى.

أردنا أن ننظر إلى القوَّة كانعكاس ميتافيزيقي للجسم، وإلى الحيلة تمثيلاً للفكر بطريقة يقوم بها التفريق بين هاتين الوسيلتين كإعادة إنتاج للفصل بين الفلسفة وعلم النفس، أي بين النفسيِّ والجسمي.

كذلك اعتبرنا أنَّ هاتين الوسيلتين كانتا في أصل المؤسسات السياسية المميَّزة، حيث تتجلَّى القوَّة في الجيش والشرطة التي تستخدم الأدوات الماديَّة والتكنولوجية، بينما تعمل الحيلة في الدبلوماسية باستنادها على مصادر الذكاء البشري.

كما حاولنا عدَّة مرَّات فرض اختلاف «قيمي» بين الوسيلتين هاتين، إذ رأينا في القوَّة الوسيلة التي تستخدم العنف والأعمال المخالفة للقواعد، بينما نظرنا إلى الحيلة في استخدامها الوسائل النبيلة والمشرِّفة القائمة على الذكاء والفطنة.

بهذا الصدد ظلَّ التاريخ ينظر دائماً باحتقار إلى القادة الذين حشدوا الجماهير الغبيَّة والمتوحشة لتحقيق انتصارات تسفك فيها الدماء عبر المجازر والقتل، بينما نظر باحترام ووقار إلى القادة والزعماء الذين تعاملوا مع الأحداث بحذر وفطنة وحقَّقوا نفس الانتصارات ولكن دون دم أو وحشية، بل عن طريق الحيلة والمكر. هناك بعض المؤرِّخين مثل «فاتيل» من رأى في الاستراتيجية المجد الحقيقيَّ الذي نضفيه على بعض هؤلاء القادة.

هناك سبب آخر إضافي يدين القوَّة وينتقص من قيمتها وهو التحليل العاميُّ الأخلاقيُّ للتعارض بين القوَّة والحقِّ، هذا التحليل الذي يستند على قراءة سطحية للحوار بين [سقراط وكاليكليس] في كتاب «أفلاطون» الفصل الثالث، وعلى كتاب [جان جاك روسو ـ العقد الاجتماعي].

هذا التعارض قد يكون مبرَّراً ببعض الشروط المحدَّدة، ولكنَّه يظل بلا معنى كوني في كثير من الكتب الفلسفية الأخرى!

تستخدم اللُّغة المألوفة بشكل كاف تعابير تضفي على مفهوم القوَّة الصفات الإيجابية كأن نقول مثلاً قوَّة الشخصية للرجل الناضج، والقوَّة الأخلاقية للرجل الذي يتحكَّم بعواطفه وغيرها من الصفات التي تدلُّ على الصلابة والحيويَّة والحزم، في حين نرى في الحيلة مظاهر الغشِّ والخبث التي تأنفها النفوس الكريمة!

هناك أيضاً شيء من الصحَّة في مقولة «نيتشه» التي يرى فيها مسؤولية المسيحية الفلسفية في تشويه مفهوم القوَّة لاحتقارها الجسد ما يطرح السؤال التالي:

- ألا نحتاج في هذه الحالة إلى إضاءة العلاقة بين هذين المفهومين [القوة والحيلة] أي تبيان الفرق بين الوسيلتين المتعارضتين [الجسم والفكر]؟

- وهل هما [معاً] وسيلتا السياسة في تحقيق غايتها، أم أنَّ القوَّة لا توجب الذكاء الاستراتيجيَّ والتكتيكيّ [الحيلة] حيث تكتفي بذاتها؟

إذا كان الأمر كذلك يمكن أن نتساءل: إذا كانت النجاحات في السياسة عن طريق الحيلة تصمد دون اعتمادها على القوَّة، أو يمكن استثمار هذه القوَّة بطريقة تبدو فيها الوسيلة الوحيدة للسياسة، بينما تظلُّ الحيلة وسيلة في تطبيقها.

قبل الإحاطة بتحليل القوَّة لنتخلَّص أولاً من مسألة تعيق على الدوام فهم هذا المفهوم:

- أيتحتَّم استخدام القوَّة في السياسة؟

هذا السؤال عديم الفائدة تماماً، ذلك لأنَّ الإنسان يلجأ بشكل طبيعي إلى القوَّة، ولأنَّ السياسة نفسها لا تستطيع التخلُّص من طبيعتها، هذا السؤال أخرق أيضاً مثله مثل أن نسأل مثلاً:

- أيجب استخدام الذكاء في العلم؟

يمتلك الإنسان القوَّة ويستخدمها كإنسان، فالقوَّة إذن ليست غريبة على الإنسان أو الحضارة أو الثقافة، ومن العبث البحث عن تبرير لها والتساؤل حول عدالتها.

كلُّ سلطة سياسية سواءٍ أكانت يسارية أو يمينية، ليبرالية أو اشتراكية، شيوعية أو فاشية تستخدم بالضرورة القوَّة لأنَّه لا يمكن للدولة أن تقوم دون مؤسَّسات وقضاء وشرطة.

ذاك السؤال السابق يخفي وراءه بمكر وخبث موقفاً فكريًّاً يدعو إلى الجدل الذي لا طائل منه لا إلى فهم فلسفي لأنّه يبرِّر باسم الوعيِّ الحياديِّ «ظاهرياً» عنف حزب أو نظام من أجل انتصار مبدأ فلسفي يدَّعي استخدام القوَّة من أجل العدالة وشرف الإنسان.

إذن فالإدانة لا تقع سوى على استخدام «الآخر» للعنف! إنَّ جميع الدول تفرض احترام القانون، وتستخدم القوَّة ضدَّ من يخرقه، وحين يصل هؤلاء الذين يخرقون القانون سوف يستخدمون القوَّة ضدَّ من يخرق القانون كذلك، وهكذا دواليك.. يقول «باريتو»:

ـ «جميع الدول والحكومات تستخدم القوَّة، وجميعها تؤكِّد أنَّها تستند بذلك على الوعي[1]».

إنَّ الحزب الذي يبرر العصيان والتمرُّد ضدَّ المَلَكِيَّة يعتبر المقاومة الشعبية غير شرعية ولكنَّ إرادته هذه تأخذ معنى آخر حين يصل الحزب نفسه إلى سدَّة الحكم!

هناك بيِّنة أخرى أكثر أهميَّة على المستوى السياسيِّ جاء بها «باريتو»، وهي أنَّ البشر يستنكرون بشدَّة الاستخدام المفرط للقوَّة من قِبَل أفراد بعينهم، أو من يرتكب جريمة ما، بينما يغضُّون الطرف عن القوَّة التي تستخدمها جماعة أو فرد ينتمي إلى حزب سياسي يرتكب جريمة قتل باسم فكرة سياسية.

هذا الفرق في الحكم ينعكس أيضاً في رؤية علم الاجتماع للعقاب القضائيِّ: إذ أنَّه يتَّخذ قرارات قاسية في الحالة الأولى، في حين يبدو متسامحاً حليماً في الثانية.

ثمَّ أنَّ الجماهير نفسها مستعدَّة لتحمُّل صرامة وقسوة النظام خاصَّة إذا كان يتمتَّع بالشرعية، هذا التمييز ينطوي على مؤشِّر هام جدًّاً وهو أنَّ أعضاء الجماعة السياسية يعترفون بضرورة استخدام القوَّة الشرعيِّ للدولة التي بدونها لن يكون هناك قانون ولا عدالة تحمي المواطنين من القوَّة العشوائية الفردية.

تثبت التجربة المُعاشَة أنَّه حين تكون الدولة ضعيفة تنشأ في المجتمع تجمُّعات خاصَّة تحلُّ بقوة السلاح محلَّ القوَّة العامَّة الضعيفة، أو تقوم بتنظيم حياة البشر تبعاً لمصالحها حيث يسود الصراع والتناقضات التي تودِّي بحياة المجتمع نفسه.

---

[1] «باريتو»: بحث في علم الاجتماع العام، باريس ـ لوزان 1917، ص1395.
Pareto, Traité de sociologiegénérale, Paris- Lausanne, 1917, p. 1395.

هي «الفوضوية» إذن التي سوف تكرِّس مفهومها بالمعنى العمليِّ للكلمة، والتي سوف تنهي العلاقة نهائياً بين القوَّة والحق:

- ما الذي يحمي المواطنين بقوَّة القانون حسب تعبير «صولون» ويوحِّد القوَّة والعدالة إن لم تكن الدولة أو المؤسَّسة القائمة على هذه المهمَّة؟

إنَّ «الفوضوية» إحدى الحالات التي نشهد فيها نتائج إلغاء العلاقة بين القانون والقوَّة، إذ تتحوَّل الدولة نفسها إلى قوَّة استبدادية في استخدامها للعنف وقهر الرعايا وزرع الخوف في زوايا المجتمع ضاربة بالقانون عرض الحائط!

ولكنَّ الدولة تبدو في هذه الحالة كنظام للقوَّة من خلال تنظيمها لها، ومن ثمَّ فهي السلطة الوحيدة والشرعيَّة باستخدامها للقوَّة دون غيرها من التجمُّعات الخاصَّة، وإلاَّ وقع المجتمع في الفوضى، مصدر الظلم والجريمة!

المستويان

لا نستطيع تبرير التعارض التقليديَّ بين القوَّة والحقِّ إلاَّ إذا أخذنا القوَّة بمعنى العنف، والحقَّ بمعناه الطبيعيِّ [ما عدا الحقَّ الطبيعيَّ عند السفسطائيين اليونان].

في هذا المستوى لا يمكن قياس هذين المفهومين اللَّذين لا رابط بينهما ولا تعارض عملياً. إنَّ تعارضهما نظري، ذلك لأنَّ حلَّ الصراع بمعنى انتصار نهائي للحقِّ الطبيعيِّ واستبعاد لكلِّ أنواع العنف يعني زوال استقلالية السياسية.

حين نتمنَّى الانتصار النهائيَّ للحقِّ من خلال خضوع النشاط الجماعيِّ لمعايير الحقِّ الطبيعيِّ اللَّا محدودة يعني أنَّ السياسة شر مطلق!

- فهل هي كذلك؟

- هل هناك نشاط بشري يتحمَّل وحده وجود الشرِّ؟

يمكن أن تتعرَّض السياسة، كمجال طبيعي للعنف، أكثر من الأنشطة البشرية الأخرى لاستثمار الشرِّ، ولكن يجب أن نضيف مع «ريكير»:

- «لا يمكن فصل فكرة شرِّ السلطة عن تأمُّل شامل حول السياسة. هذا التأمُّل الذي يكشف أنَّ السياسة ليست هي مكان الشرِّ المطلق إلاَّ بسبب مكانتها السامية في الوجود البشريِّ، إنَّ بشاعة الشرِّ السياسيِّ تقاس على قَدَر الوجود السياسيِّ للإنسان. في هذه الحالة نرى أنَّ إدانة السياسة مجرَّد كذب وإهمال لموقع وأبعاد الحيوان السياسيِّ[1]» .

حين نأخذ على المستوى الآخر القوَّة كما هي، والحقَّ بمعناه الوضعيِّ لا نستطيع التفريق بينهما، إنَّهما في هذه الحالة متلازمين بالضرورة!

---

[1] «ريكير»: التناقض السياسيُّ. مجلة فكر 1957. ص753.
P. Ricoeur, «Le paradoxepolitique», dans la revue Esprit, 1957, p. 735.

إنَّ الالتزامات التشريعيَّة تابعة لغيرها من إرادات أخرى غير إرادة المشرِّع، فالمعيار لا يمكن تحديده من خلال إرادة على مستوى المفهوم طالما أنَّه قاعدة لا غاية بذاته. فالقسر إذن خارج بالضرورة عن الحقِّ ولا يمكن أن يأتي إلاَّ عن طريق السلطة السياسية التي تملك القوَّة والقرار. بصيغة أخرى، ليس الحقُّ الوضعيُّ سبباً بذاته، بل يفترض مشرَّعاً لوجوده غير المشرِّع الذي صاغه، إنَّه يفترض السياسة لهذا الوجود!

يقتصر دور المشرِّع على شرح القانون لا صنعه، فالصيغ التي طالما أثارت حفيظة الثوريِّين مثل [هي رغبتي أنا، إذا أراد الملك فالقانون هو الذي يريد] تعبِّر بجلاء عن جوهر القانون الوضعيِّ نفسه، مع فرق واحد وهو استبدال الملك بالمشرِّع البرلمانيِّ أو الشعبيِّ أو البروليتاري!

في جميع الحالات يظلُّ القانون التعبير عن الإرادة التشريعيَّة السياديَّة، المباشرة أو بالوكالة، والتي تصنع القانون الذي تشاء، بيد أنَّه لا يأخذ شرعيته الوضعية إلاَّ إذا كان هناك وراءه قوَّة كافية لفرضه.

إنَّ السياسة هي التي تصنع القانون لأنَّها وحدها التي تملك السلطة، ومن جهة ثانية وحدها القادرة على قمع التمرُّد والعصيان الذي قد يحدث!

من وجهة النظر هذه لا يوجد حق دون القوَّة، إذن من الخطل وضع المفهومين بتعارض بالمعنى الذي استخدمه «كانت»: «بأنَّ القوَّة مبدأ لمفهوم الإرهاب، وأنَّ الحقَّ مبدأ للسعادة في تاريخ البشرية[1]».

يتوارى العنف عند الحاجة خلف النصِّ القانونيِّ أو القناعة الفلسفية، أو يضع قناع تشريع كان «روبسبير» قد وضعه سابقاً حين صرَّح بقوله:

ـ «يمكن استخدام أيِّ دليل لإدانة عدوِّ الشعب، سواء أكان دليلاً ماديَّاً أو أخلاقياً، كلامياً أو كتابياً يمكن أن يلقى قبولاً لدى العقول النيِّرة العادلة. إنَّ القاعدة التي يستند عليها الحُكْم هي ضمير القضاة الذي يطفح بحبِّ الوطن، والذين تتجلَّى غاياتهم بانتصار الجمهورية، وتدمير أعدائها»!

ما هو صحيح على المستوى الداخليِّ هو كذلك على المستوى الخارجيِّ، لهذا

---

[1] Kant, Le conflit des Facultés.

«كانت»: نزاع الملَكَات.

فالقانون الدوليُّ قانون وضعي، أو بالأحرى مجموعة بنود للانتفاع بها، لا قانون أخلاقي، فهو لا يقوم على أساس القانون الطبيعيِّ، ولكنَّه يستمدُّ شرعيته من القوى الضامنة للنظام العالمي.

حول هذه النقطة تماشى «برودون» مع رأي «فيتوريا» على الرغم من نزعته الإنسانية الجامحة.

يعتقد «فيتوريا» أنَّه ليس هناك من سيادة كونية، وأنَّ القوَّة «المعدَّلة» بالحقِّ هي التي تؤثِّر في العلاقات الدولية، لقد اعترف «برودون» رغم اشتراكيته الفوضوية ونزعته الإنسانية أنَّه إذا كانت السيادات مطلقة تشريعيَّاً فهي قد تكون عنيفة، لأنَّ القوَّة يمكن أن تدمِّرها. يجب هنا أن نكرِّر ما قلناه سابقاً بأنَّ السلام يستند على القوَّة المتسلطة، وتوازن القوى، وأنَّ معاهدة للسلام تعني في نهاية الأمر توازناً في علائق القوى: ما إنْ تظهر قوة جديدة في ساحة العلاقات الدولية، حتَّى تأخذ هذه العلاقات شكلاً جديداً.

إذا لم تعد «إنكلترا» تلعب دورها الغابر اليوم على الساحة الدولية، فذلك ليس باختيارها أو رغبتها بالالتزام بالقانون الدوليِّ، ولكن لأنَّها لم تعد تملك القوَّة اللّازمة للحفاظ على مكانتها السابقة.

كما أنَّ التأثير المتعاظم «لروسيا السوفيتية» لم يكن مظهراً لمعجزة سماوية أو صدى للحقِّ، بل نتيجة للقوَّة التي صنعتها، إنَّ ما نراه من امتيازات تحظى بها الدول الكبرى في مجلس الأمن في الأمم المتَّحدة تستند على علائق القوَّة بعد الحرب العالمية الثانية.

في الواقع ينطوي القانون الدوليُّ مثل جميع القوانين على معايير، وقواعد، ومؤسَّسات مع فرق أنَّه لا يستند على جهاز سياسي يملك توجيه القوَّة، بل يعتمد على قوى سيادية متنافسة، منها من يعتقد أنَّه ليس من مصلحتها احترامه أو الالتزام بنصوصه!

يكمن الخطأ عند الذين يتنكَّرون للقانون الدوليِّ باعتقادهم أنَّه يملك وسائل القسر والتهديد من حيث المفهوم، بينما تثبت المعضلات التي يواجهها التطبيق الفعَّال لأحكامه أنَّ القسر والتهديد وسائل خارجة عنه، أي أنَّه في الواقع العمليِّ تظلُّ القوَّة هي الأداة للسياسة.

إذا كان الأمر كذلك نفهم بوضوح العلاقة الجدلية بين الحقّ والقوّة. فالحقُّ هو مجموعة القواعد التي تتضمّنها السياسة، في استخدامها القوّة بغاية المهارة في خدمة غاياتها الجوهرية.

تبعاً للظروف، أي تبعاً لضرورات غاية السياسة يتحوّل الحقُّ إلى أداة يحدِّد تدخُّلات القوّة فاسحاً المجال للعبة المساواة أو أن يستند على القوّة عندما لا يكون هناك مخرج ثان ممكن للصراع سوى اصطدام القوى.

دون الحقّ، تصبح القوّة غاية بذاتها في تناقض مع غائيَّة السياسة أي تصبح مجموعة من المعايير المجرَّدة وظيفتها تتلخَّص بتبرير «الوضع الراهن». بصيغة أخرى تظلُّ النقاشات حول التعارض النظريِّ بين القوّة والحقِّ مجرَّد لعبة للفكر إذا لم نعر اهتمامنا إلى هدف السياسة.

كما رأينا، القوّة والحق مجرَّد أداتين دون معنى «بذاتيهما»، أي بمعزل عن غاية الإنسان الذي يحاول الوصول إليها عن طريق التنظيم السياسيِّ. في الحقيقة إنَّ ميل الإنسان هو في كونه كائناً سياسياً، كما أنَّه كائن حاجات وضروريات، وكائن عواطف وأحاسيس قادر على الحكم، أي أنَّه كي يحقِّق قدَره منطقيَّاً عليه أن يتحمَّل مسؤوليته في المجتمع السياسيِّ الذي تتحكَّم به القوّة كأداة تمنح أو تنزع الشرعيَّة الوضعيَّة عن الأنظمة التشريعية.

ما هو غير منطقي أن نتبع غاية السياسة، والوفاق، والعدالة والأمن في الوقت الذي نتخلَّى فيه عن الوسائل السياسية، وخاصة القوّة! هذا يعني اللُّجوء إلى التجريد والمثالية وعجز الغايات، مثله مثل الالتزام الفكريِّ الذي يتراجع أمام الوسائل.

بهذا المنظور نرى أنَّه حتَّى الحريَّة السياسية ليست ممكنة دون القوّة التي تحرِّك عقلانية المعايير والنظم التشريعيَّة، حين تكون الحريَّة مسألة إرادة يصبح من العبث الاعتقاد بأنَّها يمكن أن تفرض نفسها ماديَّاً لأنَّنا نضفي عليها المفهوم الأكثر مثاليَّة: هي عمل سياسي ما إن يتحقّق، وأن يتكرَّس تشريعياً في المؤسَّسات حتَّى تبدأ الوسائل السياسية، بما فيها القوّة والعنف بالدفاع عنه.

يمكننا بعد هذه المواجهات تحديد الإشارات المفيدة لمعنى العلاقة بين السياسة والقوّة عامَّة.

رغم أنَّ المشرِّع يستطيع أن يستخرج القانون الذي يشاء، فهو يأخذ قراره الذي يتماشى مع غاية السياسة، إلاَّ إذا كان مجنوناً أو أحمقاً! فالقوَّة والحقُّ وسائل لا معنى لها دون هذه الغاية.

ولكن إذا كان الوفاق والعدالة والأمن ما يشكِّل غاية السياسة الخاصَّة، فالسياسة نفسها ليست غاية بذاتها، ذلك لأنَّ الإنسان ليس حيواناً سياسياً فقط، والسياسة هي إحدى الأنشطة، الأكثر أهميَّة التي يتركَّز موضوعها على تنظيم المجتمع، فهي في خدمة الإنسان الذي هو أيضاً شيء آخر غير الكائن الاجتماعي الخالص.

إذن لا يمكن أن «نضحِّي» بالإنسان من أجل المجتمع، أو نُلْحِقَ المجتمع كلَّه بالسياسة، والتي هي في نهاية الأمر نشاط تشكِّل غايته الخاصَّة إحدى خيرات المجتمع، ومن هنا فهي تساهم في تحقيق قدر الإنسان. من هذه الرؤية بدأ «أرسطو» وعيه السياسيَّ:

ـ «لقد رأينا أنَّ كلَّ مدينة شكل من أشكال التجمُّع، وأنَّ كلَّ تجمع تمَّ من أجل مصالح مشتركة، ينتج عن هذه المقدمة أنَّه إذا كانت التجمُّعات جميعاً تهدف إلى حيِّز محدَّد، فالأكثر أهميَّة بينها والتي تضمُّها في وحدة شمولية تهدف أيضاً إلى حيز محدَّد، هو خير الجميع، هذه الوحدة الشمولية هي ما نسميها «المدينة»، وهي الجماعة السياسية في تعريفها النهائي[1]».

يؤكِّد هذا النصُّ بكلِّ وضوح أنَّنا من جهة لا يمكن أن نضع المجتمع بنفس مستوى أيِّ تجمُّع آخر، ومن جهة أخرى يبيِّن أنَّ الإنسان يهدف من خلال السياسة الحصول على «بعض الخير» لا على كلَّ الخير! فالسياسة ليست مطابقة للأخلاق، كما يريد لها القانون الطبيعيُّ أن تكون!

تظلُّ القوَّة في هذه الشروط أداة السياسة الخاصَّة، ولكن «فقط» في خدمة غايتها السياسية: لا هدف لها فيما وراء ذلك! على العكس منها الحقُّ الذي له هدف آخر.

---

[1] «أرسطو»: سياسة. ترجمة «تريكوت».
الكتاب الأول. الفصل الأول.

Aristote, Politique, trad, Tricot, liv. I, cham. I.

عندما يرسم المشرِّع قانوناً يضع غاية السياسة نصب عينيه، ولكن بما أنَّ هذه الغاية تشمل مصلحة الجميع فهو يأخذ بالحسبان اعتبارات العدالة والحياة الكريمة والتطلُّعات البشرية الأخرى، والتي بدونها تصبح السياسة غاية بذاتها، بمعان أخرى، إذا كانت قرارات المشرِّع عملاً سياسياً خالصاً، فإنَّ معنى وأهميَّة القانون تتجاوز القوَّة السياسية، ذلك لأنَّها لا تشمل النظام فقط، ولكن النظام القائم على العدل، إنَّ الوفاق ليس نتيجة للقسر والتهديد فحسب، ولكنَّه يتطلَّب المساواة والإنصاف وبعضاً من العدالة!

بفضل الحقِّ يتكوَّن تفاعل دائم بين السياسة والأخلاق والاقتصاد والدين، ما يعني من جهة أنَّ الحقَّ ليس جوهراً بذاته، ولكنَّه إحدى عُقَد التلاحم والتبادل الجدليِّ بين الجواهر. ومن جهة ثانية هو ليس أداة حقيقية في خصوصية السياسة.

إذن فمعناه يختلف كليَّاً عن معنى القوَّة. إنَّه يشير إلى أنَّ الدولة كأداة للسيطرة لا تبحث عن القوَّة لذاتها، ولكن لوضعها في خدمة تطلُّعات الإنسان في مختلف أنواعها.

ليس مجتمعاً سياسياً الذي تحكمه دولة تتحكَّم بها قوى داخلية، ولا يأخذ المجتمع صفته التنظيمية دون قانون يفرض على الجميع. من هنا يأتي الغموض الأساسيُّ الذي يحيط بالجماعات السياسية والذي طرحه «كورنو» كالآتي:

- «بمعنى واحد على السياسة أن تتبع البنية العامَّة للمجتمع، ذلك لأنَّه من أجل خير البشر العامِّ قامت الدول والحكومات، ومع هذا فإنَّ «الوطنيين» يطالبون بأنْ يُنْظر إلى النظام الاقتصاديِّ وخطَّة المجتمع من منظور آخر، وهو إعطاء القوَّة الأكبر للمؤسَّسات السياسية التي من خلالها تبدو «شخصية» الوطن بكلِّ عظمتها وقدرتها[1]».

لا يمكن أن نزيل هذا اللَّبس والاشتباه هنا، لأنَّه يترتَّب علينا أولاً أن نجيب على السؤال التالي:

- أيُّ المفهومين يتمتَّع بالقوَّة الأكبر، العدالة أم القوَّة؟ لا يمكن أن نجيب كذلك على هذا السؤال دون أن نختار منذ البدء مقياساً للقيم يضع تراتبية بين السياسة والأخلاق والاقتصاد والدين.. الخ!

[1] «كورنو»: بحث في ترابط الأفكار الأساسية في المجتمعات والتاريخ، باريس 1922، ص523.
A.Cournot, Traité de l'enchainement des idéesfondamentalesdans les sciences et dansl'histoire, Paris, 1922, p. 523.

إنَّ نقاشاً كهذا يتجاوز إطار تحليل الظواهر، ويخضع لاختيارات شخصية لا اعتراض فيها على الفكرة التي تستند على البراهين، ومع هذا لا نرى أنّه من الضروريٍّ أن نطرح المشاكل المتعلّقة بالمعنى لمعرفة أيٌّ من الدين أو السياسة أو الأخلاق لها القيمة العليا قبل غيرها.

بعيداً عن كون هذه الاعتبارات عبثية لا طائل منها، يمكن أن نرى ببعض السخرية أنَّ الاختيارات المختلفة التي تلهم كلَّ واحد منَّا لها صدى غير مباشر على النشاط السياسيِّ في المعنى الذي تغذّي فيه النزاعات والخلاف بين البشر!

القوّة والحقّ

منذ الوهلة الأولى نرى أنّه لا جدوى من نقاش حول الوضع الأخلاقيّ دون نقد أو تحليل، يضع القوَّة في قفص الاتّهام ويضفي على الحقِّ الإطراء والمدح كشرط في تحقيق السعادة للمجتمع!

هناك طريقة ثانية لطرح المشكلة العصيَّة على مرِّ العصور حول «أولويَّة» القوَّة والحقِّ؟

كما لاحظ ساخراً «شميث» أنَّ تساؤلاً كهذا يعود بنا إلى الدائرة الجدلية حول أولويَّة البيضة والدجاجة؟ هو تساؤل مخادع بلا جواب مثل كلِّ الأسئلة التي تدور حول الأصل الأول.

نطرح على الأغلب المسألة لا من زاوية الأصل التاريخيِّ بل من حيث أساسها المنطقيِّ:

- هل الحقُّ ناتج عن القوَّة أم أنَّه على العكس يستند عليها في وجوده؟
- في الحالة الأخيرة ما علاقته بهذه القوَّة؟
- هل هو إلزامي قسري بذاته، أم أنَّه يستمدُّ سلطته الإجبارية من القوَّة السياسية الخارجية عليه؟

نجيب عادة على هذه الأسئلة التجريدية بالملاحظة أنَّه إذا كانت القوَّة سابقة على الحقِّ، أو أنَّ الحقّ ناتج عنها، علينا إذن أن نفترض أنَّه يشكِّل محتواها، أي أنَّ القوَّة هي الحقُّ وإلاَّ سوف لن نفهم كيف استطاعت أن تنتج الحقَّ، أو العكس!

لنفترض أنَّ القوَّة هي التي تشكِّل أساس الحقِّ أو أنَّ الحقَّ هو نتيجة بعض تنظيمات القوَى الاجتماعية، سوف نؤكِّد في هذه الحالة على الحقِّ بنفس الوقت الذي نؤكِّد فيه على قوَّته، أي أنَّ الحقَّ سيصبح شرعيّاً لأنَّ القوَّة شرعية هي الأخرى.

ولكنّنا لاحظنا أنّ التأكيد على شرعية القوّة يفترض وجود فكرة الحقّ، فالإنسان يرى في الحقّ والعدالة شيئاً آخر غير مجموعة القرارات حول الوقائع، إنّه يرى فيهما نظاماً للمعايير تستند على «ما يجب أن يكون»!

إذن إذا كانت القوّة أساس الحقّ، فإنّ كلّ ما تريده عادل وشرعي، إنّ فكرتنا العادية، [الأخلاقيّة والفلسفية]حول العدالة ستدخل في غموض وإبهام العشوائية.

إذن من المستحيل فصل فكرة العدالة عن المعتقدات فيما يجب أن يكون، أو عن نظام خاص للقيم.

إذا اعتبرنا أنّ القتل جريمة، وعمل مُنْكر وظالم، فذلك لأنّنا أكّدنا منذ البداية معياراً أخلاقياً على قيمة الحياة، وكلّ حياة.

ـ كيف يمكن في هذه الشروط التشبُّث بفكرة أنّ القوّة تصنع الحقّ أو أنّها محتواه دون أن نضيع في تتابع للتناقضات؟

إذا اعترفنا بصحّة وشرعيّة هذا الحكم، يتوجّب علينا تحمُّل نتائجه: في اللّحظة التي تتنكّر فيها القوّة لفعل رجل واحد للحقّ، فإنّ فعل خمسين رجل، أو الأكثرية، أو الجماهير، أو الطبقة لا يغيِّر في المسألة شيئاً، لقد خرجت القوّة عن إطار الحقّ، ذلك لأنّ الحقّ والعدالة باستنادهما على المعايير لا يتعلّقان بالكميّة! هذا التعارض وعدم الاتّساق هو في عمق فلسفة الحقّ عند «ماركس»، بالمعنى الذي يخلط فيه بين ما هو كائن بالفعل وما يجب أن يكون.

من جهة يجعل «ماركس» من البروليتاريا الطبقة التي ستحرِّر الإنسان، لأنّه الكائن الذي يقع عليه الألم الكونيُّ، والذي يعبِّر عن العدالة لأنّه لم يرتكب خطأ أبداً[1].

ومن جهة أخرى لم يطرح خلاص المُضْطَهَدين بصيغ تتعلّق بالحقّ والعدالة، ولكن بمفردات القوّة على شكل صراع للطبقات وديكتاتورية للبروليتاريا.

ـ ما الذي يجب أن نقوله في الأطروحة المضادّة، والتي تشكّل فيها القوّة، حسب «كلسن» مثلاً، نظاماً للقسر والإكراه[2]؟، أي التعامل مع القوّة كحقّ؟

[1] «ماركس»: إسهام في نقد فلسفة الحقّ عند «هيجل»، الأعمال الفلسفية الكاملة. ترجمة «موليتور» ص105.
I. K.Marx. «Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel», dans. Oeuvres philosophiques, trad, Molitor, t. I, p. 105.

[2] «كلسن»: النظرية الخالصة للحق، نيشاتل 1953، ص64.
H. Kelsen, Theorie pure du droit, Neuchatel, 1953, p. 64.

في حين تفترض الأطروحة الماركسية أنَّ القوَّة هي التي تصنع الحقَّ، تضع الفرضية الثانية الحقَّ أولاً.

إذا كان الحقُّ مجموعة من المعايير التي تتضمَّن القسر والإكراه، فالدولة ومن ثمَّ [القيادة] ليستا سوى مظاهر ناجمة عن الحقِّ، أي أنَّ السياسة تتبع والحالة هذه للتشريع، وبهذا فهي ليست جوهراً بذاتها!

نفهم في هذه الشروط أنَّ «كلسن» أراد استبعاد فكرة «الدولة»، مثله مثل الفيزيائيُّ الذي يرفض السبب، وعالِمُ النفس الذي يلغي الروح بذريعة أنَّ الأمر يتعلَّق بالهويَّة الميتافيزيقية!

سوف لن نناقش هذه النتيجة، ذلك لأنَّها ستقودنا إلى نفس النظرية التي تُتْبِع السياسة بالاقتصاد أو الأخلاق، ولأنَّ موضوع كتابنا هذا له هدف محدَّد، وهو نسف هذا النوع من النظريات البائدة من أساسها.

إنَّ فلسفة «كلسن» الوضعية ذهبت أبعد من ذلك في رفضها للأخلاق أيضاً.

في الواقع أنَّه حين ينكر «القانون الطبيعيَّ» فهو ينكر أيضاً إمكانية أيَّة عدالة أخرى سوى العدالة القائمة على القانون، ولذا فالقسر الذي تمارسه القيادة هي مظهر تشريعي خالص. إنَّ كلَّ ما تقرِّره الحكومة، بما في ذلك الإجراءات الَّلا إنسانية يجب أن يُنظر إليها نظرتنا إلى الأحكام العادلة.

لقد كان «كلسن» منسجماً مع نفسه عندما أعلن ذات يوم:

- «من وجهة نظر العلم التشريعيِّ كان الوضع القانونيُّ للنظام النازيِّ قائماً على الحقِّ. يمكن أن [نأسف] لهذا الأمر، ولكنَّنا لا نستطيع أن ننكره! إنَّ حقَّ الاتِّحاد السوفيتيِّ هو الآخر حق أيضاً، ويمكن أن [نكرهه] كما نشاء، كما نكره الأفعى السامَّة ولكنَّنا لا نستطيع أن ننكر وجودها»!

لا شكَّ أنَّ «كلسن» كان محقّاً بقوله إنَّ قوانين «هتلر» الصادرة صحيحة، ولكن هل هي عادلة في سياق النص؟

نجد أنَّه باستخدامه لتعبيريْ [نأسف، ونكره] أنَّها لم تكن كذلك، وهنا يقع «كلسن» بالتناقض: إنَّ استخدامه لهذه الصيغ يفترض صراحة وجود عدالة ثانية غير تلك التي يطرحها القانون الوضعيُّ.

فإذا لم يكن هناك سوى القانون الوضعيُّ، وبالتالي سوى العدالة الوضعية، وارتباط القسر والإلزام بها فإنَّ كلَّ ما تقوم به الشرطة عادل طالما أنَّه ناجم عن هذا القانون، ممَّا يفترض أنَّه لا خير سوى ما يسمح به القانون الوضعيُّ هذا، ولا شرٌّ سوى ما يمنعه.

يستبعد القانون الطبيعيُّ الأخلاق. عكس ما إذا كان القانون قراراً سياسياً، أي أنَّه تعبير عن إرادة اعتباطية قادرة على فرض إيعازاتها وتوجيهاتها بالقوَّة، وهذا ما يمكن أن ندينها أخلاقياً أو أن «نأسف» على أفعالها.

في الواقع أنَّه من الّلا منطقيِّ استنكار نتيجة منطقية وضرورية مثل استنكار أيَّة نتيجة أخرى. فإذا كانت [القيادة] ناجمة عن القسر التشريعيِّ، فهي ليست سوى نتيجة له!

إنَّ صفة القيادة الأَمْريَّة لا علاقة لها بما يجب أن يكون أخلاقياً، هي [«تأمر، لا تقدِّم عروضاً] على حدِّ تعبير شميث»، لأنَّ الفرق بينهما في استخدام القسر والإلزام: أن نقول بأنَّ الحقَّ يتضمَّن القسر والإلزام بذاته ذلك يعني أنَّنا نجعل منه مجرَّد قوَّة، بل قوَّة قد تكون خطرة، وقد تكون في الوقت نفسه عادلة في إطار محكم للوضعية التشريعية.

- أيجب الاستنتاج ممَّا تقدَّم أنَّ القوَّة والحقَّ فكرتان مستقلَّتان مفهومياً، لكلٍّ واحدة منهما معناها الخاص؟

يبدو أنَّ استنتاجاً كهذا ملائم مبدئياً، في هذه الحالة لم يعد هناك تبعية واحدة للأخرى، أي أنَّ الشعور بالعدالة فطري عند الإنسان مثله مثل استخدام القوَّة، مما يلغي أيَّة نظرية تجعل من الحقِّ بناءً فوقياً للقوى الاجتماعية. إنَّ العلاقة بين القوَّة والعدالة تدخل في تبادل جدلي قد يؤدِّي إلى الصداقة والوفاق في الوقت الذي قد يقود إلى العداوة والصراع تبعاً للظروف.

لا يمكن للقوَّة أن تعطِّل العدالة ولا العدالة أن تحلَّ محلَّ القوَّة في مسيرة تاريخ الحضارات الذي يعمل على تطوُّر مثالي للتقنيات التشريعيَّة، وتنوُّع وتعزيز المؤسَّسات التي لا تنتقص أبداً من قيمة إمبراطورية القوَّة على الأرض. إنَّ القوَّة والعدالة تشكِّلان بالتساوي عنصرين أساسيين دائمين لا يمكن طمس قيمتهما في الحياة المشتركة. فالعدالة هي معيار الإنصاف والوفاق، والقوَّة هي أداة السلطة المفضَّلة لفرض النظام ومعايير العدالة في آن واحد.

أنْ نقول إنَّ العدالة مُلْزِمة وقسرية يعني أنَّ هناك سلطة سياسية تعترف بشرعية وصحَّة المعايير التشريعية، وأنَّ هذه السلطة مستعدَّة لاستخدام القوَّة إن لزم الأمر لإجبار أعضاء المجتمع على الاعتراف بشرعية وصحَّة هذه المعايير أيضاً، إنَّ القسر والإكراه لا يصيب المعايير نفسها، ولكنَّه يؤثِّر بتنفيذ الأوامر والتعليمات.

لا يحافظ مفهوم العدالة على المعنى نفسه في جميع الأحوال، لهذا نفرِّق عادة بين العدالة الطبيعية والأخرى الوضعية.

عندما ندرس العلاقة بين العدالة والقوَّة، أو نضعهما في موقع المواجهة والتعارض، فالأمر هنا يتعلَّق في معرفة نوع العدالة التي نضعها [الطبيعية أم الوضعية].

لقد انتقد «كاليكيس» «سقراط» استخدامه للإبهام في طرح المسألة:

- «على الدوام نشهد التناقض بين الطبيعة والقانون، إذن فمن المستحيل ألاَّ نقع في هذا التناقض. أنت اكتشفت السرَّ الذي تستخدمه هنا بنيَّة سيئة: عندما نحدِّثك عن القانون تسأل عن الطبيعة، وحين نكلِّمك عن الطبيعة تطرح أسئلتك حول القانون[1]».

في الفصل الثالث الشهير من كتاب «روسو - العقد الاجتماعي»، والذي ينتقد فيه فكرة حقِّ الأقوى، يتكلَّم عن الحقِّ كمشكلة «أخلاقية» و«واجب»، ممَّا يفترض أنَّه يشير إلى الحقِّ الطبيعيِّ فقط بالمعنى الذي ساد في القرن الثامن عشر.

يتركَّز السؤال إذن في معرفة ما إذا كان معنى العلاقة بين القوَّة والعدالة الطبيعية مختلف عنه بين القوَّة والعدالة الوضعية أم لا؟

ولكنَّ مفهوم العدالة الطبيعية لا يأخذ المعنى نفسه في كلِّ الأحوال، إنَّه لا يأخذ عند السفسطائيين اليونان، نفس المعنى لدى [الرواقيين، أو المشرِّعين الرومان، أو عند سان توماس داكان، وهوبز، وكروتيوس، وروسو.. الخ]، وهذا الخلاف يأتي من تنوُّع معنى مفهوم الطبيعة، إذا اتَّفقنا مع السفسطائيين أنَّه من الطبيعيِّ أنَّ الأقوى هو من يصنع القانون فلن يعود هناك مشكلة: إنَّ الحقَّ الطبيعيَّ في هذه الحالة هو حقُّ القوَّة التي تترك مكانها لمن هو أقوى!

إذا اعتبرنا الإنسان كائناً منطقياً في طبيعته، فإنَّ الحقَّ الطبيعيَّ سيأخذ المعنى الذي أعطاه «أرسطو» والرواقيُّون، وهو المعنى المألوف عادة.

---

[1] «أفلاطون»: جير جياس. ترجمة كرواسيه وبودان. باريس 1960.
Platon, Gorgias, traductionCroiset et Bodin, Paris, 1960.

ولكنَّ مفهوم الحقِّ الطبيعيِّ والعقلانيِّ يمكن أن يتكوَّن بشكل مختلف.

هو يعني أحياناً العدالة ومجموعة معايير الوعيِّ الأخلاقيِّ، وأحياناً يعني المبادئ المشتركة لجميع البشر الراغبين ببناء مجتمع قائم على قواعد العدالة الاجتماعية [تطوُّر هذا المفهوم الحديث في معنى مختلف عند هوبز، كروتيوس، لوك، روسو.. الخ].

يمكن إذن تحليل مفهوم الحقِّ الطبيعيِّ كمفهوم أخلاقي موضوعي، أو كمجموعة لقواعد تتعلَّق بالأنظمة الأكثر عدالة للعالم الخارجي.

هنا يمكن إضافة مسألة ثانوية: هناك العديد من المشرِّعين المعاصرين ينكرون ببساطة كلَّ شكل للحقِّ الطبيعيِّ، ويرون فيه خطراً على النظام التشريعيِّ مثل «بيركبوم». في الواقع يظلُّ مثل هذا الإنكار نظرياً. إنَّ كلَّ الذين يطالبون بإزالة الاستعمار مثلاً باسم العدالة، أو بإعادة تشكيل المجتمع الذي يضع البروليتاريا في مكانها الصحيح ينكرون على الدوام الحقّ الطبيعيَّ بكلِّ وضوح، في حين أنَّ مطالباتهم هذه تعبِّر ضمنياً على الأقلِّ عن إيمان بالحقِّ الطبيعيِّ، أي بعدالة تتجاوز القانون الوضعيَّ.

إنَّ فكرة العدالة الاجتماعية نفسها ليست سوى طريقة أخرى للتعبير عن دوام واستمرارية الحقِّ الطبيعيِّ، وما القول إنَّ القوانين الوضعية غير عادلة سوى العودة إلى مفهوم العدالة الغريبة عن الوضعية، أي إلى جذورها الأخلاقية.

منذ الآن تأخذ مشكلة العلاقة بين الحقِّ والقوَّة معان أكثر دقَّة ووضوح.

كما أنَّه لا يجب الخلط بين القوَّة والعنف، علينا أن نفرِّق بين الحقِّ الطبيعيِّ والآخر الوضعي.

يتضمَّن مفهوم الحقِّ عامَّة فكرة التحديد. أي الموانع والمحظورات وما يمكن أو يجوز. ومع هذا يعبِّر الحقُّ الوضعيُّ عن فهم مختلف عن الحقِّ الطبيعيِّ لهذا التحديد.

حين يتمسَّك الحقُّ الطبيعيُّ بعدالة الوعيِّ الأخلاقيِّ [والذي يفترض أنَّه مشترك عند جميع البشر] فهو يتجلَّى قبل كلِّ شيء على شكل أوامر مطلقة، إذ يؤكِّد على شرعية وصحَّة المعايير الخالدة والكونية خارج الزمان والمكان.

بينما يظلُّ الحقُّ الوضعيُّ، والذي هو مجموعة القواعد العامَّة المعمول بها في مجتمع سياسي معيَّن والمفروضة من قبل السلطة [التشريعيَّة أو التنفيذيَّة] قائماً على أوامر فرضية قد تصلح في مجتمع ولا تصلح في مجتمع آخر.

يمكن إلغاء قواعده كما يمكن التشبُّث بها حسب الضرورة وقواعد المجتمع، فهي ليست صالحة سوى ضمن شروط تاريخية، سياسية، اقتصادية، اجتماعية معينة.

إذا كانت أوامر الحقِّ الطبيعيِّ كونية تعطي تعريفاً نهائياً لمعايير العدالة الأخلاقية، فإنَّ أوامر الحقِّ الوضعيِّ عامَّة [بالمعنى الذي تأخذ به قيمتها تبعاً للوحدات السياسية المختلفة] لا تعطي سوى تعريفها لمعايير العدالة التشريعية. إنَّ سوء الفهم في العلم وفلسفة الحقِّ ناجم في قسمه الأكبر عن الخلط بين هذين النظامين.

هناك مثلاً طريقه لفهم رفض الاستعمار على شكل ضرورة تاريخية: إذ أنَّه في بعض الشروط المعينة من تاريخ الشعوب يفقد النظام الاستعماريُّ سبب وجوده، مع اعترافنا أنَّه في مرحلة ما كان مفيداً في بعض مظاهره للبلدان التي كانت مُسْتَعْمرَة.

هذا لا يمنع أنَّه في المستقبل يمكن عودة الاستعمار بأشكال مختلفة حسب «عقلية» المُسْتَعْمِر الجديدة!

هناك طريقة ثانية في فهم رفض الاستعمار وإنكاره، وهي التي تدين من حيث المبدأ كلَّ أشكال الاستعمار باسم مفهوم كوني للحقِّ الطبيعي.

إنَّ الموقف الأول سياسي بالدرجة الأولى، في حين أنَّ الموقف الثاني أخلاقي! نرى أنَّ الأيديولوجية المناهضة للاستعمار تخلط اليوم بين هذين الموقفين، ولهذا فهي تقع في «استعمار معكوس» حين تتعارض مع مبدأ العدالة، أساس رفض الاستعمار بتبرأتها سلوكية الاستعمار القديم. باختصار، هو طرح مختلف للخلط في علاقة القوَّة والحقِّ! من أجل فهم هذه المسألة، يجب التفريق بين مستويين: مستوى القوَّة والحقِّ الوصفيِّ، ومستوى العنفِ والحقِّ الطبيعيِّ.

مفهوم القوَّة

تحدَّثنا من قبل عن القوَّة حين واجهنا مفهوم القدرة، علينا الآن الرجوع إلى هذه النقطة كي نزيل سوء التفاهم الذي قد يقودنا إلى بعض التحاليل الفلسفية للقوَّة كإمكانية وجود أو حالة مفترضة!

يبدو لنا على العكس من ذلك أنَّ القوَّة موجودة بالفعل وهي لا تعني شيئاً سوى بالنتائج التي تحقِّقها.

أن نقول إنَّ قوَّة ما جاهزة يعني التأكيد على وجودها، على حضورها وجاهزيَّتها دون الحاجة مبدئيَّاً لاستخدامها، فهي ساكنة لا تتحرَّك [عدد الجنود في الثكنات، والطائرات في المرآب]، إنَّ قوَّة بلد يمكن إحصاؤها وتقييمها، فهي ليست غامضة على عكس القدرة التي تأخذ الصورة اللّا متوقَّعة والسريَّة في كثير من الأحيان لأنها غير محدَّدة.

ينتج سوء الفهم من أنَّ تطبيق القوَّة يتطلَّب وجود الإرادة، خاصَّة فيما يتعلَّق بالقوَّة البشرية، فالإرادة ليست آلة، ولكنَّها قدرة، أي أنَّه بقليل من القوَّة [مع ذكاء باستخدامها] يمكن تحطيم قوَّة أخرى أكبر ماديَّاً وكميَّاً منها، هذه حالة مألوفة ليس فقط في السياسة ولكن في جميع المجالات التي تتواجد فيها القوى المتناحرة [في الرياضة، والبيولوجيا، وغيرها]، وهي حالة شاهدناها في معسكرات الاعتقال حيث انهار الرجال الأشدُّ قوَّة قبل غيرهم لعجزهم عن المقاومة، فالمسألة إذن ليست في تناقض القوَّة مع القدرة بل العكس، إذ لا وجود للقدرة دون قوى تسندها، ولكن في القدرة التي تستخدم الذكاء، والسلطة، والحزم، ومعنى القرار.. الخ، بينما تظلُّ القوَّة مجرَّد أداة، وسيلة في استخدامات السياسة!

مثلها مثل أيَّة وسيلة أخرى لا تكون القوَّة فاعلة إلاَّ إذا دخلت حيِّز التطبيق من خلال إرادة أو تنظيم، يقول «ريفارول»:

- «تعني القدرة القوَّةَ المنظَّمة، وحدة التنظيم والقوَّة! إنَّ الطبيعة ملأى بالقوى التي تنتظر تنظيماً يحيلها إلى قدرة: الرياح، الماء، قوى طبيعية يمكن تطبيقها في الطاحونة أو القنبلة التي تنظِّمها، فتصبح قدرة بذاتها[1]».

تقدِّم لنا فكرة المقاومة، في تشابه مع العلوم الفيزيائية، مفتاحاً لتحليل القوَّة، نعرِّف في تلك العلوم القوَّة كفعل يغيِّر حالة الحركة أو سكونية الجسم الذي سيظلُّ على حاله إذا لم تتدخَّل قوى أخرى في تحريكه.

لنتمسك بمبدأ التوازن الذي يعرِّف السكون كحالة الجسم الذي تتجاذبه قوى متضاربة والفعل وردَّة الفعل!

دون أن ندفع بالتشابه إلى حدِّ التطابق بين القوَّتين [الاجتماعية والفيزيائية] الذي تمنعه الإرادة البشرية، فإنَّ هذا التشابه يتضمَّن معنى ذا أهميَّة بالغة.

في الواقع لا نستطيع أن نتكلَّم عن القوَّة المفردة، ذلك لأنَّ جميع أنواعها تفترض قوى أخرى مقاومة لها، تحاول إلغاءها أو التغلُّب عليها، فالقوَّة هي حجَر عَثْرة في وجه قوَّة أخرى، بمعنى أنَّه يجب وجود قوَّة لمواجهة القوَّة! تلك حقيقة في السياسة شاهدناها في العلاقة بين [القيادة والطاعة] وعلاقة [الصديق والعدوِّ]، وفي صراع القوى المتعارضة، والنظام الذي هو في حقيقته توازن بين القوى المختلفة القائم على الاحترام تحت ظلِّ القوَّة الماثلة في الدولة، رغم أنَّ هذا التوازن لا يكون أبداً مثاليّاً بسبب التغيُّرات داخل النسيج الاجتماعيِّ، والتي تلعب دورها الحاسم في حياة الجماعة السياسية.

إذن تبدو القوَّة في السياسة أداة للهيمنة والسيطرة سواء أنجحت السلطة السياسية بإحلال الوفاق من القوى المتصارعة داخلياً وصهرها في وحدة متكاملة لمواجهة الأخطار الخارجيَّة، أو أنَّ قوى داخلية تتمكَّن من كسر مقاومة السلطة القائمة والتحكُّم بالقوى الأخرى بعد استلامها للسلطة، أو أن تأتي قوَّة خارجية تفرض نفسها بكلِّ الشروط التي تراها مناسبة على الوحدة السياسية المقهورة!.

كلُّ هذه الأفعال وردَّاتها تعمل على إنهاك القوى الحيويَّة مع مرور الزمن.

---

[1] «ريفارول»: تأملات ومبادئ. في الصفحات الأجمل التي كتبها «ريفارول» ونشرها «ج. ديتور» باريس 1963، ص22.

Rivarol, «Notes, réflexions et maximes», dans Les plus belles pages de Rivarol, par J. Dutourd, paris, 1963, p. 22.

لنتذكر تعريف «بيشات» للحياة:

ـ «هي مجموعة الوظائف العضوية التي تقاوم الموت»، إذن ليس هناك من قوّة مطلقة كما لاحظ «كيسدورف» بدوره، فالقوى على اختلاف أنواعها ضعيفة، قابلة للعطب والهلاك[1]، بنفس المعنى يمكننا الحديث عن نظام مسرف في استخدامه للقوّة، وآخر آيل إلى الانحدار وعن وحدة أو طبقة سياسية تصعد ثم تهبط بتأثير الصراعات الداخلية أو تحت وطأة ضغط قوى خارجية، بحيث نفهم أنّه ليس هناك من فراغ في الحياة السياسية، ولا إجازة تأخذها القوى كي تستريح على الشواطئ: حين تستهلك القوّة نفسها عبر الشروط المعقّدة سرعان ما ستحلُّ مكانها قوى جديدة تبحث عن مكان لها في عالم النور..

تدلُّ القوّة على النبل الأخلاقيِّ في النفس البشرية: لقد قلنا وردّدنا على الدوام إنّ الفضيلة قوّة بذاتها!

قد يحاول أصحاب النزعة الجمالية إقصاءها ونبذها في ردهة مظلمة في متحف التاريخ للأخلاق بذريعة أنّها غير شرعية إنسانياً بينما يبرّرون في الوقت نفسه استخدام العنف «التاريخي»! لا مجال لأن نجعل من القوّة الأساس الوحيد والحاسم للحياة، لأنّ الإنسان ليس كائن قوّة، بالإضافة إلى أنّ القوّة التي تتجاوز حدّها تفقد منطقها في الاستعمال، كلُّ ما نؤكّد عليه أنّها إحدى الوسائل الأساسية التي تستخدمها البشرية إلى جانب الذكاء والوعيِّ والعاطفة.

مثلها مثل كلِّ المَلَكات الإنسانية قد تفرط في إساءة الاستعمال أحياناً، فتثير بذلك الصراعات والتناقضات ما يثر حفيظة الأخلاقيين الذين ينسون أنّها إحدى الشروط للتناغم والتوازن البشري أيضاً:

ـ أن نجرِّد الإنسان من القوّة يعني أن نزيل عنه الوعيَّ نفسه لأنَّ كلَّ المَلَكات البشرية تستمدُّ وجودها من القوّة، يقول «سان غوست»:

ـ «لا تصنع القوّة الوعيَّ أو القانون، ولكن من المستحيل دونها فرض الوعيِّ أو القانون[2]».

---

[1] «كيسدورف»: فضيلة القوّة، باريس 1957، ص39، 58.
Gusdorf, La vertu de force, paris, 1957, p. 39 et 58.

[2] «سان غوست: المؤسسات الجمهورية، الأعمال الكاملة، باريس 1946».
Saint – Just, «Institution républicaines», dans Oeuvres de Saint- Just, paris, 1946.

ظاهرياً نجد الانتقادات الموجّهة إلى القوّة أنّها كانت وما زالت تمارس دورها الحاسم في التاريخ رغم ما تدّعيه الطبقة المثقّفة من استخدام المكر والحيلة ضدّها حسب تعبير «هيجل».

يتحوّل هذا الاستخدام إلى فخ تقع فيه الحيلة نفسها حين تصطدم بعجزها منفردة أمام المعضلات التي تواجهها، فالبشر حتّى وهم يلجأون إلى الحيلة لا يخدعون أنفسهم بالاعتماد عليها، ذلك لأنّهم يعرفون «غريزيّاً» معنى القوّة، إنّهم يرون فيها الحصانة والحقيقة والأداة الواقعية في الحياة السياسية أيضاً!

يثير الضعف مشاعر احتقار الأعداء ويزيد من جسارتهم في التعامل مع الضعيف، بينما يحظى الأقوياء بالاحترام والتقدير في ميدان العمل السياسيّ الذي تتحكّم به النزاعات وتصارع القوى.

في السلام أيضاً تظلُّ القوّة الكفيل الوحيد لاستمراره، وتظلُّ علاقة القوى القائمة على التوازن هي التي تحدّد سيره وإمكانية استمراره.

إذا لم يكن هناك، كما رأينا من قبل، قوى دون قوى معارضة، نرى أنّه من الخطأ أن نعزو إلى هذه الحقيقة سبب الحروب، بل العكس تماماً، فوجود توازن القوى في مواجهة بعضها أساس السلام بين البلدان وكذلك أساس الوفاق داخل المجتمع نفسه.

بعيداً عن كونها عنصراً مؤذياً، شيطانياً كما يطيب للكثيرين وصفها، تظلُّ القوّة الأداة الرئيسية، وأحياناً الوحيدة القادرة على ضمان الاستقرار والنظام والعدالة.

من الجنون محاولة نفيِّ القوّة، لأنّه بدونها لا يمكن لدولة أن تستمرَّ في الوجود أو السياسة، إذ أنَّ أيَّ نوع من الأعمال السياسية يوجب وجودها لأنّه لا حلول علمية أو موضوعية بدونها، أضف إلى ذلك ضرورة السرعة الملحّة في اتّخاذ القرار الحاسم والواعي في الوقت المناسب، لا لأنَّ المصالح قد تتعرَّض للخطر فحسب، بل وجود الجماعة السياسية نفسه، وحريّتها واستقلالها الوطني.

تفرض الثورة قوّة جديدة بدل القديمة المتهالكة! إلى جانب استنزاف هذه الظاهرة هناك حقيقة موضوعية تستند على التجربة، وهي أنّه لا يوجد كائن بشري أو نظام سياسي يجمع كلَّ القوى بذاته أو حولها.

لا يوجد صحافي بارع يمكن أن يكون روائيّاً مميّزاً أو شرطيّاً أو رجل سياسة عبقري، أو مدير مصنع ناجح، أو غير ذلك من المهن التي تستدعي تخصُّصاً وعملاً شاقّاً من أجل نجاحها بنفس الوقت!

كما أنَّه لم يوجد ولن يوجد نظام سياسي قمعي ومستبد يؤمن بالحريَّة كمبدأ أو عقيدة؛ إنَّ كلَّ قوَّة في مكان تعني ضعفاً في مكان آخر ما يصنع علاقة التوازن القائمة على القوَّة.

ولأنَّ القوَّة واقعية وفعلية فهي لا تتطوَّر إلاَّ إذا كانت حاضرة، ما يتطلَّب التمرين والتجربة والتعلم.

نخطئ كثيراً حين نتوهَّم حول الفضيلة الخلاَّقة للتعليم، فالثقافة لا تعطي الذكاء لمن يعوزه، ولا السلطة لمن لا يمتلكها، ولا القوَّة للضعيف العاجز، ولكنَّها فقط تقوم «بتطوير» الذكاء والسلطة والقوَّة لكلٍّ واحد من هؤلاء.

لقد لاحظ «آلان» أنَّ «كلَّ فرد يمتلك قوَّته الخاصَّة. فالواحد كفؤ بالصيد أو الحرب وتلك هي قوَّته الخاصَّة به، في حين أنَّ الآخر جدير بإدارة المشاريع لدقَّة حساباته وهذه قوَّته الخاصة به أيضاً».

هناك الكاتب أو المسرحيُّ الذي يبرع في فنِّه الذي يكرِّسه في عالم الأدب والمسرح، وهذه أيضاً قوَّته الخاصَّة.. الخ!

يتصدَّر الغباء والخطل والعنف أحياناً قائمة الفشل في الأعمال حين نعزو إلى الشرطيِّ مثلاً إدارة مصنع، وإلى المهندس قيادة سفينة، وإلى الحذَّاء ترأس فرقة حزبية، أي إلى تحويل هذه القوَّة الخاصَّة لدى البشر إلى غير ميادينها الطبيعية، في الواقع نحن ما نحن عليه سواء في القوَّة أو الفكر ولا مفرَّ لأحد من طبيعته التي لم يخترها بنفسه!

إذن يمكن تعريف القوَّة هذه على الشكل التالي:

هي مجموعة وسائل القسر والقمع، والتدمير والبناء التي تستخدمها الإرادة والذكاء اللَّذان يستندان على مؤسَّسات وجماعات منظَّمة من أجل احتواء قوى أخرى في إطار احترام الاتفاقيَّات، أو من أجل كسر مقاومة أو تهديد، أو قتال قوى عدوَّة، وأخيراً إيجاد تسوية أو توازن بين القوى على الساحة!

توحي لنا التقديرات التي مرَّت بنا أنَّها تقوم كذلك بدور الحَكَم، بل الحَكَم العادل المنطقي!

على عكس ما يرى البعض أنَّ القوَّة خرق للعدالة، يرى آخرون ومنهم «برودون» أنَّها هي التي تفرض العدالة، تلك العدالة التي تواجه على الدوام حقَّ القوَّة في إطار

العلاقات بين الدول، أي على شكل حقِّ الحرب والانتصار ومن هنا فحقّ القوَّة حسب تعبيره شرعي مثله مثل حقّ الذكاء، وحقُّ العمل، والحقُّ في الحبِّ أيضاً[1].

على هذا الأساس تلعب القوَّة دورها كعنصر مكوِّن للدول، إمَّا لأنَّ هذه الدول ما زالت تتطوَّر كي تتحوَّل إلى دول أكبر وإمَّا لأنَّه على إثر الحروب أو الاستقلال تأخذ الحدود الجغرافية أبعاداً أخرى كي تشكِّل وحدات سياسية جديدة.

لقد وضع «برودون» مناهضي القوَّة بتناقض مع أنفسهم حين كتب يقول:

- «ننكر حقَّ القوَّة، ونتعامل معها كشكل من أشكال التناقض والعبث! إذن لننكر أيضاً ما قامت به من أعمال ومهمَّات جسيمة، لنلغ هذه التجمُّعات البشرية الهائلة ضمن دول نطلق عليها أسماء مثل [فرنسا، إنكلترا، ألمانيا، روسيا]، ولنهاجم قواها التي صنعتها الطبيعة، تلك القوى التي لا يمكن لسفسطائي واحد أن يرى فيها سوى القوَّة بالذات[2]».

ولكنَّ اللَّحظة التاريخية تفعل فعلها في سياق الأحداث، إذ تؤكِّد التجربة التاريخية نفسها أنَّه ليس بالقوَّة وحدها تتشكَّل الدول والجمهوريات، ولكن بالخوف من القوَّة أيضاً.

لنأخذ الاتِّحاد الأوربيَّ مثلاً، والذي فكَّرت بعض «الرؤوس» السياسية منذ القرن التاسع عشر بخارطته، ولكنَّه لم يتشكَّل على أرض الواقع إلاَّ تحت تأثير الضغوط التي مارستها «روسيا» على أوروبا الغربية حوالي عام [1950]، في حين أنَّ أكثرية المستعمرات الأفريقية الفرنسية نالت استقلالها، وبنفس الوقت أصاب الضعف «فرنسا» نتيجة حرب «الجزائر» التي خشيت العودة إلى الاضطرابات في «مدغشقر والكاميرون» حين عانت الكثير منها.

مهما يكن شكل الدولة أو النظام، فإنَّ القوَّة والخوف من القوَّة يظلُّ الحاسم في تكوُّن الدول والجماعات السياسية. إنَّ إنكار دور القوَّة هذه في تطوُّر الحضارة يعني أنَّنا ندير ظهورنا للحقيقة، ونتَّخذ موقفاً مشاكساً في فهم حركة التاريخ!

إذا كانت القوَّة تتمتَّع بفضائل الفائدة والخصب فالواجب يحتِّم علينا استنتاجاً هامَّاً، وهو أنَّهما أحد مظاهر العدالة والكرامة الإنسانية في السياسة.

---

[1] «برودون»: الحرب والسلام، باريس 1927، ص33.

Proudhon, La guerre et la paix, Paris, 1927, p. 93

[2] المصدر نفسه.

حين ينشب صراع بين ضدَّين يتَّخذ البشر مواقفهم [مع أو ضدّاً] أحد المتصارعين ويضفون عليه قيمة العدالة والشرعية بينما يكيلون الاتِّهامات، والنقد الأخلاقيَّ للجانب الآخر، وتلك رؤيا «اكليروسية» للعدالة والأخلاق!

من العبث إدانة مبدأ القوَّة في الوقت الذي نؤكِّد على «براءة» بعض مظاهرها التاريخية!

هذا النوع من التمييز يستند عادة على غاية أخلاقية محدَّدة، ما يعني أنَّه يجرِّد الأخلاق نفسها من معناها الحقيقيِّ. فالأخلاق ليست آلة الصناعة صكوك البراءة ولا هي تبريرية في طبيعتهما. إنَّ كلَّ من يرفض أو ينكر المبرِّرات كي يحكم على الأعمال السياسية في حدود الوعيِّ الرزين الهادئ سوف يعطي شرعية القوَّة قيمة إيجابية، لذا فهو يعترف أنَّه بوجود القوَّة على أرض الواقع، أو نشوب صراع بين طرفين علينا أن نبحث عن حلٍّ في إطار المسألة المطروحة من قِبَل القوى المتنافسة.

القوَّة إذن وسيلة، أداة مألوفة في النشاط السياسيِّ الطبيعيِّ تستخدمها الدول على اختلاف أنواعها للحفاظ على أمنها الخارجيِّ، والتمسُّك بالوفاق الداخليِّ في المجتمع.

لا وجود لدولة دون شرطة، أو جيش، أو الوسائل الماديَّة الأخرى التي تعمل على حماية الحدود إذا لم تكن تعتمد على حماية دولة قوية جارة لها.

لم ينفع «لكسمبورغ»، البلد الصغير الذي لا جيش له ولا سلاح والذي أبدى الإرادة الطيبة في السلام «هتلر» من اجتياحه!

بهذا المعنى تكون مناهضة التسلُّح سياسياً بلا معنى! ولا يمكن لأيَّة أسباب أخلاقية أن تبرِّر هذه المناهضة! نعني بمناهضة التسلُّح في هذا الموقع «العداء الأيديولوجيُّ» للجيش بذاته والذي يعبِّر عن نفسه إمَّا عن طريق السِلْميَّة كمبدأ يلغي تجريدياً العداوة في تطلُّعه ورغبته بالسلام، بمعزل عن الوضع الدوليِّ كما هو، وإمَّا من خلال «ديماغوجية» تتعلَّق بالاعتمادات المالية العسكرية!

سوف لن نعود إلى المظهر المثاليِّ لمفهوم السلام الذي لا نرى فيه فعلاً سياسياً، من الأفضل تفحُّص مفهوم النزعة الإنسانية حول الأخلاق عن كثب، والذي يمكن اتِّخاذه كقاعدة تستند عليها الديماغوجية المناهضة للتسلُّح، واعتراض الضمير الإنسانيِّ عليها.

دون الحطِّ من قيمة وصدق قناعة المعارضين للتسلُّح ونبل شعورهم الأخلاقيِّ، هناك مجال للتساؤل فيما إذا كنَّا نستطيع أن نرهق كاهل السلطة باعتبار بعض الأنشطة الطبيعية سيئة «بذاتها»؟

حسب هذا الاعتبار يكون الجمال والقبح بذاتيهما، والحقيقة والخطأ بذاتيهما أيضاً بمعزل عن الفعل أو الحكم أو البحث.

إنَّ التأكيد على وجود أنشطة حسنة أو سيئة بذاتها يشبه تماماً العصبية والدوغمائية والتعصُّب.

إذا كانت مهنة الجنديِّ سيئة بذاتها، فإنَّنا نستطيع أن نقدِّم براهين مماثلة تبيِّن أنَّ مهنة القاضي والمدرِّس ورجل الاقتصاد سيئة بذاتها أيضاً.

إنَّ ما يجعل المهنة حسنة أو سيئة هو العمل الذي تقوم به، وما اعتراض الضمير على بعض الظواهر، ورفضه للتضامن مع تأكيده على الفردانية سوى محاولة للتهرُّب من المسؤولية بسبب «العجز على تحمُّل الَّلا عقلانية الأخلاقية للعالم» على حدِّ تعبير «ماكس فيبر[1]».

لا تنقسم البشرية في الإنسان: فالواجب اتِّجاه «قيصر» هو مظهر للواجب البشريِّ بشكل عام، من الخطأ أيضاً القول إنَّ الإنسان فكر فقط، أو حب فقط أو حاجة أو قوَّة فقط، إذ أنَّه من الخداع اعتبار الحبِّ حيزاً بذاته أو القوَّة شرَّاً بذاتها!

تعتمد العلاقات الدولية بشكل رئيسي كأساس لها على علاقات توازن القوى. فإذا كانت «كوبا» مثلاً سبباً لكثير من القلق والاضطراب في سياسة «الولايات المتَّحدة الأمريكية» آنذاك، فذلك ليس بسبب الأيديولوجية التي يدين بها البلد، ولكن بسبب القوَّة السوفيتية التي يرتسم ظلُّها خلف مطالبات «كاسترو»، والتي تهدِّد بتحطيم التوازن الهشِّ أصلاً.

يعبِّر عدم المساواة في مواقع أعضاء جمعية الأمن في الأمم المتَّحدة عن عدم مساواة في القوى للدول الدائمة العضوية وغيرها من الدول الأعضاء المؤقَّتين. إنَّ القانون الدوليَّ نفسه لا قيمة حقيقية له دون مساندة من القوى الكبرى التي تتحكَّم بشروط تنفيذه! أمَّا الحرب، فهدفها النهائيُّ هو تغيير علائق القوَّة الحاضرة، ولا داعي لأن نستطرد طويلاً حول تلك النقاط التي سوف لن يضيف الشرح شيئاً إليها.

يتجلَّى دور القوَّة الأساسيُّ في السياسة الداخلية أيضاً: لنبتعد قليلاً عن بعض التطبيقات التي لا غنى لكلِّ دولة عنها [الشرطة، الجهاز القضائيُّ، أجهزة السلطة...

[1] «ماكس فيبر»: العالِمُ والسياسة. ص189.
Max Weber, «PolitikalsBeruf» dans le Savant et le Politique, p. 189.

وغيرها]. هناك ظواهر أخرى تفرض نفسها كضرورات للنظام أو للمصلحة العامَّة تعكس منذ الوهلة الأولى شكل القوَّة: نزع المُلْكِية الفردية «الاستملاك»، التأميم، تدخُّل الحكومة في القطّاع الاقتصاديِّ... الخ!

في حياتنا اليومية هناك الكثير من العوائق التي نصطدم بها، والتي تشكِّل على الدوام أنظمة وموانع علينا احترامها «تحت طائلة المسؤولية»: نظام السير، الضرائب، الخدمة الإلزامية.. الخ.

بشكل عام تنضوي حياتنا تحت جناح السلطة السياسية كمظهر خاص للقوَّة العامَّة التي تفرض بدورها النظام ومن ثمَّ «الدولة» نفسها.

ولأنَّ هذه الدولة تقوم في أساسها على «أوليَّة» [القيادة والطاعة] فإنَّ القوَّة هي الوسيلة الأساسية للسياسة في جوهرها.

هذا لا يعني أنَّ القوَّة وحدها التي تشكِّل كلَّ الوحدة السياسية أو أنَّها الأداة الوحيدة بيد السلطة؛ ذلك لأنَّ الدولة منظَّمة تشريعيَّة أيضاً، خاصَّة في عصرنا هذا الذي يشهد تأثيراً متزايداً للعقلانية المباشرة للقوَّة.

تأخذ الدولة في هذه الحالة مظهراً تشريعياً في محافظتها على القيم والقواعد السائدة أو في إصدارها لتشريعات وقوانين جديدة تتناسب مع الأوضاع الراهنة للبلاد. هنا تجدر الإشارة أنَّ الدولة ستحتاج دوماً إلى الإكراه والتهديد أحياناً في تطبيق النظام لأنَّه سيوجد على الدوام قلَّة من البشر يرفضون تنفيذ التعليمات والأنظمة دون هذا التهديد، أو بتنفيذ العقوبات بحقِّهم، وإلاَّ فلن يصمد النظام طويلاً!

ولأنَّ التهديد حكر على دولة بذاتها فهو سبب في خصوصية القانون الوضعيِّ، بصيغة أخرى ليس هناك من قانون مدني أو قانون إداري على شكل فكرة، ولكن هناك قانون مدني «فرنسي»، وقانون إداري [إنكليزي، إيطالي، أمريكي أو روسي]، ينطبق على تقاليد وعقلية الأمَّة الخاصَّة، حتَّى لو كان هناك بعض التشابه أو الاقتباس في بنود هذا القانون.

يمكن للقانون الطبيعيِّ ادِّعاء الكونية والشمولية، ذلك لأنَّه لا يخضع لأيِّ تهديد أو قسر على عكس القانون الوضعيِّ الذي يستمدُّ حقيقته من القسر والتهديد، ولكن:

- ما التهديد؟

هو التعبير عن حالة سلطة أو جماعة محدَّدة تمارسه على أعضائها كي تذكِّرهم بالنظام واحترام القانون والأنظمة السارية تحت طائلة العقاب.

فالتهديد إذن يحيل النشاط والعشوائية الفرديَّة إلى نظام مشترك، أي أنَّه يجبر الفرد على سلوكية معينة تصبُّ في صالح الجميع في حياتهم المشتركة. دون التهديد لا يكون هناك حياة جماعية ممكنة في الإطار السياسيِّ وفي التعايش الاقتصاديِّ، الدينيِّ، النقابيِّ.. الخ!

يمكن العودة إلى «دركهايم» في تحليله للظاهرة هذه، والتي رأى فيها القوَّة التي تُمارس على البشر من الخارج، إمَّا عن طريق نشر الأفكار التي تستند على التقاليد والعادات، وإمَّا بشكل مباشر منظَّم عن طريق مؤسَّسات العدالة على أساس النظم والقانون وأحكامه القضائية. لقد كان «دركهايم» محقَّاً حين أكَّد على أهميَّة التهديد بالعقاب أو تنفيذ هذا التهديد.

ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ الطاعة السياسية مجرَّد خضوع لقوَّة قسرية قاهرة، وذلك لتدخُّل عناصر أخرى أساسية أيضاً:

الذهنية المدنية، القناعات الدينية والأخلاقية، التلاحم الأيديولوجيُّ. وفي كلِّ الأحوال تظلُّ «خارجية» التهديد غير قابلة للنقاش، وبهذا فهي تختلف عن الطاعة الفردية التي يفرضها الإنسان بإرادته على نفسه بالمعنى الذي نتحدَّث فيه عن «التحكم بالذات».

في جميع الحالات لا يمكن أن نرى التشابه بين التهديد، والذي هو مظهر للقوَّة، والاضطهاد الذي يفترض تحوُّل القوَّة إلى العنف، يمكن للإنسان التحرُّر من هذا الظلم، لا من التهديد الملازم للحياة الاجتماعية!

لقد تخلَّصت البروليتاريا شيئاً فشيئاً من نير العبودية الاقتصادية، ولكنَّها ظلَّت وستظلُّ ضمن دائرة عقلانيَّة العمل الصناعيِّ نفسه [والذي كان أصل ولادة البروليتاريا]، وفي سير التطوُّر التقنيِّ الذي يثير الكثير من مشاعر الخوف الناجم عن نفس التهديد والتلويح بالعقاب. إنَّ البروليتاريَّ في جميع الأنظمة، وعلى اختلاف أشكالها الاجتماعية [ليبرالية، اشتراكية، شيوعية] مجبر على احترام نظام ساعات العمل في المصنع، وقبول الشروط التي يفرضها تقسيم العمل الحديث، وتنظيم العطل والاستراحات.. الخ. إنَّه يعود إلى الوضع السابق في حياة جديدة: لقد استبدل الفحم الحجريَّ القديم بالبترول والكهرباء التي تضيء «شقَّته» في ضواحي المدن المتهالكة على نفسها!

التهديد السياسيُّ أحد أشكال القسر الاجتماعيِّ وأحد المظاهر النموذجية لهذا القسر المباشر لأنَّه يستند على المؤسَّسات، والقواعد الاجتماعية المحدَّدة، والسلطة الشرعية نفسها، أنْ نقول إنَّ القانون عامل تهديد يعني أنَّه مجموعة القواعد الوضعية لوحدة سياسية معيَّنة تفرض فيها الحكومة احترامها بفضل أجهزة التهديد التي تملكها [شرطة، محاكم]! بمعنى آخر، يضفي التهديد السياسيُّ وحده الشرعية الوضعية للقانون الذي بدونه يظلُّ مجرَّد نظام خالص للمعايير.

يمكن إقامة دعوى ضدَّ الدولة لأنَّ بعضاً من قراراتها لا ينطبق مع القانون. يمكن أيضاً الاعتراض على فعالية وشرعية عملها، ولكن أن نضع شرعية استخدامها للتهديد يعني أنَّنا نقوِّض الأساس التي تستند عليه، وبالتالي هدمها كليًّاً.

تقف الثورات في مواجهة عشوائية وظلم النظام القديم الذي «لم يعد يُطَاق»، وقد توحي بأنَّهما تلغي جميع أشكال التهديد والقهر ضدَّ الشعب.

بيد أنَّها سرعان ما تكتشف عجزها أمام الواقع، حيث لا تستطيع سوى إعادة بناء سلطتها وتصفية العناصر «الثورية» التي لا تلتزم بأنظمتها الجديدة، وغالباً ما تهدِّم «الدولة» في سياق الأحداث التي تجرف كلَّ شيء معها!

في عصرنا الذي أخذت فيه العقلانية أبعادها الشاسعة تركِّز جميع الوحدات السياسية وخاصَّة الأنظمة الثوريَّة أدوات التهديد في جهاز ضخم للقسر! لا دولة دون قوَّة، ولكنَّ الدولة القويَّة بحق هي التي تنجح بإخفاء القوَّة في الأشكال، وفي التقاليد والمؤسَّسات دون أن تهدِّد بشكل مستمر رعاياها أو أن تخيفهم.

هكذا يصبح التهديد غير محسوس لأنَّ المساواة تلتقي مع الشرعيَّة في منتصف الطريق نحو المجتمع الأفضل، وتتحوَّل القدرة إلى قوَّة حكيمة للأمن! بهذا المعنى تصبح القوَّة ضماناً ضدَّ العنف!

القوَّة، الضعف، العنف، جميعها تعود إلى نفس النوع، مع فرق أنَّ الضعف قصور ونقص، والقوَّة تجاوز للقدرة القائمة على القوَّة، والقوَّة هذه حسب الصيغة الرائعة التي استخدمها «أرسطو» هي «المساوي» الذي يلعب دور الوسيط بين الإفراط والقلَّة[1]، لأنَّها كما رأينا تظلُّ في انسجامها وتناغمها مع وظيفتها الشرط الأساسيَّ للتوازن، والسلام، والنظام، وحتَّى للنعمة الإلهية!

---

[1] «أرسطو»: الأخلاق في «بنكوماك - الكتاب الثاني».

Aristote, Ethique à Nicomague, liv. II.

لنضف بالتزامن مع فكر «أرسطو» أنَّ القوَّة كأداة لا يمكن اعتبارها «خيراً بذاتها»، ولكن يجب أن ننظر إليها كوسيلة احتمالية للتصرُّف بطريقة عقلانية قد توفِّق بين الإفراط والقلَّة.

إنَّ الحكم الذي يتَّخذ من الإفراط في العنف ذريعة كي يدين القوَّة هو حكم ضال يشبه إلى حدٍّ كبير من يرى في الأخطاء القضائية، أو فساد القضاة، أو غموض بعض فقرات القانون سبباً كافياً لرفض العدالة التي سبق وجودها أبنية المحاكم ودور القضاء[1].

- ما إنْ نناقش أو نعترض على وجود القوَّة حتَّى ينزع العنف القناع عن وجهه القبيح!

هكذا تتحوَّل الديكتاتورية بالضرورة إلى نظام للعنف ما إنْ تتصدَّى بوسائل مصطنعة للعبة القوى والمقاومات الموجودة بشكل طبيعي في كلِّ مجتمع.

في معارضة الديموقراطية التقليدية التي تتقبل تعدُّدية القوى على أساس احترام سلطة الدولة، لا تعترف الديكتاتورية سوى بقوَّة واحدة فقط، ما يخلق أوضاعاً مضطربة، طالما أنَّه على المستوى الظواهريِّ لا يوجد فعل دون ردَّة فعل، ولا قوَّة دون مقاومة أو قوَّة مضادَّة لها.

بدوره، يساعد الضعف على ظهور العنف، لأنَّه غير قادر على إدراك العلاقة الحقيقية للقوى، والتأقلم مع هذه العلاقة!

إنَّ التحكُّم بالسلطة وبالجهاز الذي يحتوي على أدوات القسر من قِبَل القائد الضعيف يذهب بالدولة في كلِّ الاتِّجاهات التي تعصف بها القوى المعاكسة دون أن يتمكَّن من تحديد اتِّجاهها!

إنَّه غير قادر على اتِّخاذ القرارات الملائمة أو القيام بالتغييرات الضرورية، بل قد يستهلك طاقته بإجراءات معاكسة في محاولاته كسر إرادة المعارضة بوسائل مصطنعة، إلى أن يأتي اليوم الذي تنقضُّ عليه القوى المناوئة رغم الشرطة والجيش، القوَّتين اللَّتين كان يعتمد عليهما رسمياً. بهذا المعنى يمكن أن نعرِّف العنف أنَّه [الفوضى الناجمة عن الضعف].

---

[1] «برودون»: الحرب والسلام، ص144.

Proudhon, La guerer et la paix, p. 144

وبهذا المعنى مرَّة ثانية يكون الضعف والعنف وسيلتا تدمير وخراب للمجتمع السياسيِّ، وحدها القوَّة التي يمكن أن توصف بأنَّها «بنَّاءة» بشكل حقيقي للنظام. هنا فقط يمكن الحديث عن القوَّة والنظام، ويصبح اضطهاد الإنسان للإنسان حالة همجية، لأنَّ القانون يبسط جناحيه بين [القيادة والطاعة] عبر الجهاز التشريعيِّ العادل!

كي نفهم جيداً دور التهديد يجب التفريق بين الانتماء السياسيِّ والآخر الدينيِّ.

فالانتماء إلى كنيسة أو أيَّة طائفة دينية يتطلَّب حدَّاً أدنى من الإيمان والقناعة. على العكس من ذلك أنَّه في الوحدة السياسية لا يُشْتَرط على العضو أن يكون مقتنعاً بعدالة وشرعيَّة الأفكار والمعتقدات للبشر أو الأحزاب التي تشرف على السلطة.

كما أنَّه ليس من الضروريِّ أن يقتنع الفرد بالأحزاب أو الجماعات المشرفة على الانتخابات أو بقدرة الشرطة في فرض النظام، ذلك لأنَّ الانتماء والقناعة ليسا مفهومين لا غنى عنهما في حياة الأفراد والشعوب، لابدَّ إذن من وجود التهديد والقسر في علائق الأفراد فيما بينهم لإقامة التوازن بين المصالح المتضاربة والقناعات المختلفة والمتناقضة في كثير من الأحيان.

ولكن التهديد والقسر حالة تُمارس على الإرادة لا على الفكر! إنَّ دورها لا يتعلَّق بالإقناع، ولكن بإرغام أعضاء الجماعة على احترام بعض القواعد كي يتسنَّى للمجتمع العيش بوئام تحت ظلِّ المصلحة المشتركة للجميع. هكذا نتوصَّل إلى فهم المعنى البسيط للقوَّة كحكم رشيد للأفراد والمجتمع معاً.

الحيلة

عبثاً نبحث في الدراسات العلمية والمنهجية السياسية المختلفة، أو في كتب علم الاجتماع العامِّ [ما عدا أعمال باريتو] عن تحليل حقيقي للحيلة.

بعض الكتب لم تشر نهائياً إليها، وأخرى تكلَّمت عنها بطريقة عرضيَّة حين تناولت نظرية «ميكافيللي» بالدراسة.

ومع هذا فالأقدمون أضفوا صفات التمجيد والشرف على الساسة والقادة الذين نجحوا في مهامهم عن طريق الحيلة، إمَّا لاعتبارها أقلَّ فظاعة ووحشيَّة من الحرب، أو لأنَّهم نظروا إليها كإشارة للذكاء والحصافة! لقد كان «أوليس» الوحيد من بين أبطال الإغريق الذي سطَّر ملحمة بطولية رغم أنَّه لم يكن الأقوى بينهم، ولكنَّه البطل الذي عرف كيف يستخدم قوَّته مع مَلَكَة الذكاء لفتح أبواب «طروادة» المغلقة لسنين طويلة.

إنَّ القائد العسكريَّ الكبير إذن ليس من يحقِّق النصر عن طريق قوَّة السلاح، ولكنَّه القائد الذي يصل إلى مبتغاه دون حرب عن طريق الاستراتيجية والخدعة، وإثارة الاضطراب في صفوف العدوّ، إمَّا بشراء ذمم ضباطه، أو تجويع سكَّانه، أو سلوك طريق آخر أكثر دهاء وهو توزيع الهدايا واستخدام بنات الهوى مع الموسيقى التي تثير الغرائز الحسيَّة!

ولكن على الرغم من إصرار«ميكافيللي» في كتابه الشهير، الفصل الثامن «الأمير» على ترافق القوَّة والحيلة في العمل السياسيِّ، حيث يتحوَّل الزعيم مرَّة إلى أسد، وأخرى إلى ثعلب تبعاً للشروط التي تمليها ظروف السياسة، فإنَّ الكتاب كان قبل كلِّ شيء إطراءً ومدحاً للحيلة!

لا يعني الافتقار لتحاليل الحيلة إنكاراً لها، ولكنَّه يشير إلى غموض مفهومها وعدم إمكانية تحديده:

ـ ما الذي فعله «ميكافيللي»؟

هو ينصح بالحيلة، ويعدِّد فضائلها، ويوصي بالإجراءات من أجلها، ولكنَّه لم يحاول أبداً تعريفها أو البحث في مفهومها!

تكمن معضلة التحليل الكبرى في الشكليات، فالحيلة تتربَّص في كلِّ الأعمال ومظاهر الذكاء والنشاط البشريِّ. تبدو الفكرة كصيغة نوعية، تجمع حولها الإجراءات الأكثر تنوُّعاً لهذا الفنِّ مثل مفهوم حقيقي في تطابقه مع ظاهرة خاصَّة.

شاسع هو عالم الحيلة، وغير محدَّد، وغامض، بحيث يمكن أن نسأل ما الموضع الذي لا نجد فيه الحيلة يا ترى؟

نكتشفها في كلِّ المجالات، من أعمال تمديد سكك القطارات إلى قطع الأشجار في الغابة مروراً بالتجارب العلمية والتأمُّلات الفكريَّة! تبدو الحيلة أنَّها ليست موضوعاً لأيِّ نشاط في الوقت الذي تشكِّل فيه النموذج لكلِّ عمل، بطريقة يبدو فيها التحليل أنَّه لا يستند على مصادر أخرى في الإجراءات التي تساعده على فصل بعض الأعمال الاستثنائية التي تخرج عن نطاق هيمنته.

إنَّ الطريقة المثلى للتحكُّم بتنوُّع الحيلة هي تصنيفها إلى فئات:

تتضمَّن الأولى كلَّ أشكال العمل التي تختصُّ بالحيلة كوسيلة مباشرة في النجاح، دون الأخذ بعين الاعتبار الطريقة المُسْتخدمة: الاستراتيجية، الأشراك، المكائد.. الخ.

الثانية: وهي التي تضمُّ الأنشطة والمواقف التي تستخدم الحيلة بشكل شرعي مع احترام لبعض القواعد والشكليات كالدبلوماسية، والتكتيك، والدعاية، والتربية!

ثالثاً وأخيراً: الأنشطة والمواقف التي تنطوي على الحيلة ضمنيَّاً. وبهذا المعنى يعمل الذكاء، حتَّى في ادعاءاته الموضوعية بكلِّ طاقته [المهارة والحكم والجدليَّة] كي يطمئن الآخرين أو يؤثِّر على قراراتهم ويغريهم بما يقدِّم لهم.

كلُّ النظريات التي تنتهي بـ «يَّه»، أي التي تطرح أهدافاً عمليَّة [كالكاثوليكية، والبروتسنتيَّة، والإسلاميَّة، واليهوديَّة، والبوذيَّة، والإلحاديَّة، مثلها مثل العلميَّة، والوضعيَّة، والفردانيَّة، والاشتراكيَّة، والنفعيَّة، وفلسفات التاريخ] تنتمي

إلى هذه الفئة، وتتزاحم فيما بينها في الحقيقة والحيلة، باستخدامها للوسائل التي تعتقد أنَّها الأكثر عملية وفائدة، دون أن يكون هناك إمكانية التمييز بين ما هو حيلة أو مداهنة ونفاق!

يمكن لبعض أنواع الحيلة أن تأخذ معنى سيئاً ينتقص من قيمتها الأخلاقية كالمكر، والخداع، والغشِّ، والخبث، والأذى، كما يمكن لبعض الأنواع الأخرى منها أن تأخذ معنى إيجابيَّاً كالحذر، والتأنِّي، والمهارة، والفطنة، ولكنَّ الحدود الفاصلة بين هذين المعنيين تظلُّ مبهمة ضبابيَّة على الدوام!

جميع هذه التصنيفات لا فائدة منها، فهي تعبِّر عن تنوُّع وخصب أرضية الحيلة الغريبة، ومصادر الذكاء الخلاَّق فيها.

- أليست الحيلة قادرة على طَرْق جميع الأبواب؟

لا داعي للإصرار طويلاً على حيلة العقل النقديِّ في القرن الثامن عشر حين كان الكتَّاب ينشرون كتبهم في البلاد الأجنبية كي «يسفهّوا» الرقابة الداخلية في أوطانهم!

لقد استخدمت الدين والسلام والأخلاق للوصول إلى غاياتها.

خلال فترة الحرب، تفتتح الدول الملحدة الكنائس ودور العبادة التي كانت قد أغلقتها، وبعد الحرب تتنكَّر لهذه الدور والديانات مجدَّداً.

هناك دول أيضاً تعقد معاهدات عدم الاعتداء، ومواثيق سلام من أجل التهيئة لحرب أخرى. إنَّ الحيلة الأشدَّ مكراً هي في إعطاء الأمان للعدوِّ، وترك الانطباع لديه أنَّه هو الذي «يتلاعب» به!

قد نقرُّ ببساطة أنَّ القوَّة هي الوسيلة الأكثر شرفاً وشهامة ونبلاً، ولكنَّنا لا ننكر أنَّنا قد نشمُّ أيضاً في ثنايا الحيلة رائحة الحكمة.

رغم مظاهرها الشيطانيَّة، تتملق الحيلة الرأي العامَّ الذي يؤمن بتفوُّق الفكر على الجسم، والذكاء على القوَّة! لقد كتب «توسيديد» بوضوحه الفظيع:

- «غالباً ما يرضى الإنسان بأن نطلق عليه صفة «ماهر» في سلوك خبيث يقوم به على أن نصفه بالغباء والخطل مع أنَّه رجل شريف»!

تتَّمتع الحيلة إذن بحكم مُسْبَق لصالحها ، فالمثقَّفون يرون فيها تقدُّماً للبشريَّة، ألا نقول عادة أنَّه من الأفضل لنا أن نقوم بالمباحثات على أن نصنع الحرب؟ وأنَّ عملاً سيئاً تقوم به الدبلوماسية أفضل من فعل عسكري ناجح؟

ثمَّ أنَّه هناك من يرى في الديموقراطية نفسها انتصاراً للحيلة على القوَّة، وذكاء يعمل على تحسين العلاقات بين المجموعات والوحدات السياسية.

تحليل مفهوم الحيلة

- أيمكن تبرير هذه الاعتقادات؟
- أتشكِّل الحيلة تقدُّماً بحق؟
- هل تستطيع أن تمنع تدفُّق الدم، أو أن تضع حدًّا للحرب؟

لا إجابة على هذه الأسئلة دون تحليل، أو محاولة تحليل هذه الفكرة المتذبذبة دائماً.

أول ما يخطر على البال أنَّ الحيلة هي الكلمة التي تضمُّ مجموعة الإجراءات الّلا مباشرة في استخدامات الذكاء. هي ليست حقيقة ماديَّة، أو شيء، أو طبيعة، ولكنَّها نموذج للحكم يمكن بواسطته التوصُّل لاستخدام كلِّ شيء سواء أكان في العلم أو الأخلاق أو الفنِّ أو الغنى أو القوَّة.

تأخذ الحيلة شكل المواربة والكتمان إمَّا في الصور الفظَّة للغشِّ والخداع، أو في عملها القائم على الإساءات المبطَّنة في الظلِّ. ما هو رئيسي كما يبدو أنَّ الحيلة طريقة نموذجية لتطبيق الذكاء، لا وسيلة خاصَّة بنشاط معين. إنَّ المواربة والكتمان سبب تنوُّعها، فهي تساعد على تنفيذ كلِّ أنواع المهامِّ الأكثر تواضعاً، والأشدِّ تعقيداً في آن واحد.

ولأنَّ الحيلة تعمل في الظلِّ فهي ليست استعراضية سوى بنتائجها، أو بالمفاجآت التي تقوم بها، إنَّ قانون السريَّة، والذي هو في أساس فعاليتها، يمنعها من الاستعراض! لهذا السبب تظلُّ محصورة بنطاق ضيِّق من البشر، إذ أنَّ منفِّذيها أنفسهم لا يعرفون في كثير من الأحيان أنَّهم رهائن لديها، وأنَّهم مجرَّد أدوات لتنفيذ أعمال بعيدة عن المثالية، حتَّى لو كان الهدف النهائيُّ نبيلاً! نحن لن نقدِّم هنا أحكاماً حول القيم، ولكنَّنا نعترف بصعوبة كتابة التاريخ وذلك لأنَّه على الرغم من تراكم الوثائق الرسمية والسريَّة، والذكريات، وما يقدِّمه العلماء من دلائل وبراهين تظلُّ على الدوام ثغرات و«ثقوب» في ذاكرة التاريخ لا نستطيع شرحها!

حين تتمُّ الأعمال في الخفاء كيف يمكننا التأكُّد ممَّا حدث فعلاً؟

ـ كيف يمكننا قياس مدى التبجُّح والتشدُّق، أو الصدق والإخلاص في أقوال الشهود حول أحداث لم يعد من الممكن إدراكها بسهولة؟

كذلك لا يمكن الاعتماد أو الوثوق بعلاقات ضحايا الحيلة لأنَّ المعلومات المتوفِّرة لديهم عامَّة متأخرة عن الأحداث، ولأن مصلحتهم تقتضي تمويه الحقيقة وإخفاءها.

قد يكون من سوء النيَّة إذن القول بأنَّ التوصُّل إلى السلطة يتمُّ دون استخدام الحيلة. هي حاضرة ونشيطة في الإجراءات الأمريكية باختيار ممثلي الرئاسة، وهي تعمل بدأب وحيويَّة في الكواليس لطرح الرئيس الجديد للمجلس في النظام البرلمانيِّ، وهي ترتدي وتخلع أقنعتها الملوَّنة في الحملات الانتخابية، ودور القضاء أن يجتمع المشرِّعون لرسم قانون ما، وفي المكاتب الأنيقة لاستصدار مشاريع صناعية، تجارية... وغيرها، كلُّ هذه الأعمال تقوم بها الحيلة دون أن تملَّ من استخدام المكيدة والتواطؤ والتهديد والابتزاز.. أدواتها السحرية التي تخفيها في صندوق مغلق لا يراها سوى قلَّة من أصحاب القرار. إنَّ القانون نفسه حسب رأي «ميكافيللي» وسيلة للحكم عن طريق الحيلة[1]!

ـ لِمَ إذن نرمي بأحجارنا نظاماً دون آخر، وحزباً دون حزب؟ طالما أنَّ الأنظمة والأحزاب جميعها تلجأ إلى ممارسة الحيلة بطيبة خاطر، وهي جزء من اللُّعبة السياسية في نهاية الأمر أو جزء من الحياة التي نعيشها بكلِّ بساطة!

كم من الحيل والخدع تطفو على سطح العلاقات الغرامية، والمعاملات التجارية والتقنية، وعلى صفحات الجرائد في تنافسها الذي لا يستطيع أحد إنكاره؟ باختصار نتوهَّم كثيراً إذا اعتقدنا أنَّه بإمكاننا تخليص المجتمع والعلاقات بين البشر من مكر الحيلة ودهائها، وبالتالي سنشهد على الدوام انعداماً للثقة «التامَّة» بين هؤلاء البشر رغم أنَّ إحدى وسائل الحيلة يتركَّز في استمالة الثقة هذه وإغواء الآخر.

---

[1] في الفصل الثامن عشر من كتابه «الأمير» يشرح «ميكافيللي» أهميَّة المقارنة بين القوَّة والحيلة إذ يصرِّح بقوله:

ـ «يجب أن نعرف أنَّه هناك طريقتان للصراع، الأولى عن طريق القوانين، والثانية تلك التي تلجأ إلى القوَّة، ما يجيز لنا القول بأنَّ القانون أداة هو الآخر بيد الحيلة، وهذا ما تؤكده الدعاوى المتراكمة أمام القضاة»!

ـ أعمال «ميكافيللي» الكاملة. ص341.

يجب أن نركّز على التواطؤ والممالأة بين الذكاء والسريَّة في الحيلة، لا لأنَّ الذكاء بالضرورة كتوم بطبيعته، ولكنَّ رجل الدين والمثقّف بادعاءاتهما السياسية كثيراً ما يستخدمون السريَّة هذه في أعمالهما. لقد بين «كوزيلك» بوضوح كيف أنَّ حركة عصر الأنوار كانت تعمل بسريَّة تامَّة، وأنَّ مؤسِّسيها الأوائل كانوا يجتمعون في نواد وأماكن خاصَّة ضمن جماعات مغلقة بذريعة «تقنيَّة» الأحكام والأفكار قبل نشرها[1].

في أيامنا هذه أيضاً يتكوَّن الرأيُ العامُّ في غالبيته بفعل قوى مبهمة سريَّة [جماعة، عصبة، كتلة.. الخ] تنشر الجرائد والمجلاَّت ووسائل دعائية مؤثِّرة أخرى.

تمثِّل السلطة الفكريَّة والثقافيَّة على العموم سلطة غير مباشرة تستخدم الحيلة بطريقة غير مباشرة أيضاً، في سياق آخر للفكر أشار «شارل ديغول» على ضوء أمثلة تاريخية أنَّ الزعيم الحقيقيَّ يحيط نفسه بالغموض، ولكن بالثقة والوهم أيضاً[2].

إشكالي وبعيد الغور هو غموض الذكاء البشريِّ، ذلك لأنَّه يستند على النقد والشرح والتساؤل حتَّى ليبدو أنَّه واضح بعيد عن الغموض والإبهام!

يتجاوز الذكاء القوَّة بامتيازاتها العظيمة، تلك القوّة البسيطة الواضحة والصريحة، لأنَّها «كميَّة» ويمكن قياسها أيضاً.

ولأنَّ الذكاء مَلَكة حكم وبرهان محاطة بجهاز منطقي فهو يبدو كأنَّه المضادّ للتعسُّف والعشوائية!

- أليس صحيحاً أنَّ صورة القوَّة هي التي ترتسم في خيالنا، لا الذكاء، حين تمثل العشوائية بيننا؟

على عكس القوَّة، تستفيد الحيلة من الفضائل التي نسبغها على الذكاء، فهي تقيم حساباتها، تحدس وتفكِّر، وتتأمَّل، وتتردَّد! كلُّ هذا وهي وراء حجاب كثيف قد يكون أشدَّ كثافة ممَّا يعتقد الأقوياء!

---

(1) «كوزيلك»: النقد والأزمة. ص49.

R. Kosellek, Kritik und Krise, p. 49.

- لقد أسهب في شرح نصِّ «كلسن» بعنوان: [حديث حول الماسونية] وتوصَّل إلى نتيجة مفادها أنَّ «عملهم الحقيقيَّ هو السريَّة المُطْبقة».

(2) «شارل ديغول»: حدُّ السيف، ص74.

Ch. De Gaulle, Le fil de l'épée, p. 74.

ـ لِمَ كلُّ هذه السريَّة؟

هي من أجل عنصر «المفاجأة»، إمَّا عن طريق التهرُّب وتجنُّب المواجهات، أو عن طريق مداهمة العدوِّ الآمن وقهره. إنَّ أخذ العدوِّ على حين غرة يعني الإمساك بزمام المبادرة التي تضع في أغلب الأحيان نقطة النهاية في الجملة الأخيرة للحدث.

ـ من أين يأتي الفرق بين الحيلة والقوَّة؟

على عكس القوَّة الماثلة، والتي يعتقد الكثيرون أنَّها كافية للسيطرة على كلِّ شيء،

تبحث الحيلة عن نصر لها بتضليل القوَّة وإخضاعها بطرق غير مباشرة وملتوية كأن تفاجئوها مثلاً، أو أن تلقي الخوف والذعر في صفوف الأعداء.

صحيح أنَّ القوَّة تثير فينا مشاعر الإعجاب، فهي عادة لا تستخدم الوسائل القذرة كما يحلو للكثيرين وصفها، ولكنَّها تكتفي على الأغلب باستعراض نفسها على مسرح السياسة والحياة، على النقيض من الحيلة التي تعتمد على الزوغان في تصميمها «الحقود» على تنفيذ هدفها. لهذا يمكن أن نعتبرها أداة ملتوية ترفض مواجهة القوَّة بشكل مباشر.

كلُّ تكتيكها ينصبُّ على جعل العدوِّ يرتكب أكبر عدد ممكن من الأخطاء، واستغلال الاضطرابات الناجمة عن هذه الأخطاء لتحقيق انتصارها، إنَّ القوَّة تثبت وجودها في الديمومة بينما الحيلة، والتي تعتمد على عنصر المفاجأة، تظلُّ قوَّة في اللحظة الآنية، وإلاَّ فقدت فرصتها إذ سرعان ما تستعيد القوَّة السيطرة على الحدث الجاري! في هذه الحالة يمكن أن نقارن الحيلة بالعنف في استخدامه المباشر والمفاجئ للوسائل، ومنها زرع الخوف والذعر، فالحيلة والعنف ظاهرتان سريعتا التصرُّف، كالخطف والمداهمة التي تذهل الجميع: تثير الحيلة الاستغراب والتعجُّب، بينما يستخدم العنف الإساءة والقسوة في المعاملة.

«سبق الإصرار والترصُّد» نتيجة ناجمة عن المواربة والكتمان، ما يعني عدَّة أشياء:

أولاً أنَّ الحيلة فعل مترو، متأن، يتطلَّب الكثير من الانتباه إلى التفاصيل، والتفكير مليَّاً في كلِّ ما يحيط بهذا الفعل. بشكل ما هي التي تحوُّل القوَّة إلى قدرة! فالرجل «الداهية» يحسب بدقَّة حساب كلِّ شيء، ويبحث عن الوسائل الأكثر فعالية، والتكتيكات الأفضل لكسب عنصر المفاجأة، ويضع مسافة بينه وبين الظواهر كي يدرك أفضل مظاهرها وأبعادها كي يتمكَّن من السيطرة على سير الأحداث.

كما يضع يده على مناطق الضعف لدى العدوّ، أي معرفة كميَّة وطبيعة قوَّته، وكشف المنهج الذي يعمل عليه، وهكذا تعكس الحيلة صورة للذكاء، وشرطاً أساسياً للمفاجأة يعمل في الوقت المناسب من خلال حدس يستدعي تحضيراً طويلاً وتأمُّلاً عميقاً في ماهية المشكلة الماثلة.

في المقام الثاني نجد أنَّ الحيلة وهي تهيئ الخطط تنفر من الوسائل العقيمة في العمل، فهي كثيرة الحيطة والاحتراس دون أن تكون منهجية لأنَّ استغلالها للظروف المناسبة شرط لعنصر المفاجأة لديها.

إنَّ الحيلة مثلها مثل العنف عدوَّة للأشكال الجاهزة، فالضرورة التي يستدعيها الكتمان تقودها إلى الدروب السريَّة إذ تلتقي هناك بالعنف.

كذلك تلعب الحيلة دورها في حرب الأحزاب وأنصارها وعدم الأمان الذي تخلقه بزعزعة التنظيمات والنظام العامِّ. لذا لا وجود لدولة يمكن أن تستمرَّ باعتمادها على الحيلة وحدها، والتي تفتقد إلى الاستقرار والأمان والديمومة، في حين تظلُّ القوَّة ضمانها الوحيد! باختصار يمكن أن نحدِّد الحيلة بالطريقة الّلا مباشرة والملتوية في استخدام أيَّة وسيلة سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم دينية وغيرها، ما يعني أنَّ الحيلة لا تمتلك أدواتها الخاصَّة بها، وأنَّها نفسها ليست خاصَّة بأيٍّ نشاط معيَّن!

يمكن أن نحيط بما تقدَّم بمزيد من الجهد والمحاولة بالحيلة بشكل عام، ولكن «المشكلة تقبع في فهم الحيلة السياسية وطرقها المتشعِّبة!

هي مهمَّة صعبة، بل غير قابلة للتنفيذ دراسة دور الحيلة في السياسة شموليَّاً، ذلك لأنَّه ما من عمل يتمُّ دون أن تكون الحيلة حاضرة فيه للحصول على الهدف الذي تتبعه.

من هنا تأتي المعضلات الكثيرة بتحليل القرارات والوثائق لمعرفة دور الحيلة في اللّعبة السياسية بكلِّ ما تتضمَّنه من مكائد وكمائن لا نهاية لها.

لنأخذ بعض الأمثلة حول بلاغ رسمي، أو خطاب لمسؤول سياسي في بلد ما. هنا يجب أن لا يُنظر إلى هذه الحوادث في سياقها التكتيكيِّ فقط، بل أن نتفحَّص بدقَّة الأطروحات للتفريق بين العناصر الإيجابية الصادقة من محاولات التضليل والتلاعب بالألفاظ لإخفاء المشكلة الحقيقية وراءها. يمكن أن نعطي ملاحظات مشابهة حول القرارات الإدارية وأكثريَّة أنواع النشاط السياسيِّ كي نتمكَّن من استنتاج بعض النقاط على المستوى العام.

هناك بعض المنظّمات والمؤسَّسات السياسية التي تستخدم الحيلة بشكل مباشر كالدبلوماسية، ودوائر التجسُّس، والمخابرات، وأمن الشرطة، والجيش، والمكاتب التي تختصُّ بالمعلومات والدعاية في الدول والأحزاب.

وكما أنَّه هناك ما نسمِّيه عادة «بمصلحة الدولة»، يوجد أيضاً ما نطلق عليه اسم «أسرار الدولة»، إذ أنَّ الحياة السياسية مثلها مثل الحياة الجماعية ملأى بالدسائس والمؤامرات والفساد، بالإضافة إلى الفضائح التي تنتشر هنا وهناك!

تنشأ في جميع العصور داخل المجتمع الواحد جماعات سريَّة لا يمكن تحديد دورها أو تأثيرها بسهولة، تستخدم في أعمالها الخفيَّة الحيلة التي لا تكفُّ عن العمل داخل الأقبية، بكلِّ ما تملكه من خداع وتمويه، أدواتها السحرية!

ولكنَّ النظام نفسه حين يستخدم القوَّة كوسيلة للقسر والإجبار يلجأ مضطراً إلى الحيلة للإقناع وزرع الثقة. قد لا تكون القناعة والثقة بالنظام «جوهرية» كما في الدين مثلاً، لكنَّ جميع الأنظمة تحاول كسب أكبر عدد ممكن من الرعايا في خطِّها السياسيِّ وبرنامجها والأيديولوجية التي تطرحها.

هي تعمل عن طريق القوَّة والقسر لقهر الإرادة، في حين أنَّها تستخدم الحيلة للتلاعب بالأفكار وخاصَّة بالعواطف[1]!

ولكنَّ الحيلة في نهاية الأمر لا تتمكَّن من الحصول سوى على ما يشبه القناعة لدى الرعايا، أي على قناعة «صورية» سرعان ما تتبدَّد لأنَّ الإيمان الناجم عن حيلة يتقهقر أمام حيلة أشدَّ فتكاً ومكراً فيها.

من هنا يأتي غموض الرأيِّ في السياسة: إنَّ الأمر لا يتعلَّق «بالقناعة» كما ردَّد «ميكافيللي» على الدوام، ولكن «بالتظاهر بالقناعة» من قِبَل الحاكم والمحكوم! يختصر «ميكافيللي» هذه الفكرة بقوله:

- «ليس مهمَّاً أن يتمتَّع الأمر بكلِّ الصفات والمزايا الحميدة التي أوردتها، ولكن لا بدَّ له أن يبدو كما لو أنَّه يملكها، قد أتجرأ بالقول إنَّه من الخطورة أحياناً أن يستخدمها على الرغم من أنَّه يجب أن يبدو كما لو أنه كذلك. على الأمير أن يجهد

[1] «باريتو»: بحث في علم الاجتماع العام، ص1489.

Pareto, Traité de sociologiegénérale.

يعتقد «باريتو» أنَّ الرجل «الداهية» أقلّ ارتباطاً من الرجل الذي يعتمد على القوَّة بالعائلة والوطن والكنيسة، وهذه ملاحظة على علم الاجتماع أن يدقِّق بصحَّتها.

باكتساب السمعة بالطيبة والرفق والرحمة والشرف والعدالة! بالأحرى عليه أن يتمتَّع بهذه الفضائل، ولكنَّه على الدوام يجب أن يتحكَّم بذاته، وأن يظهر الوجه الآخر المعاكس في الوقت الذي يستدعي منه ذلك[1]».

إنَّ السمعة هي شرط لضمان النجاح في السياسة. في هذه الحالة تستأثر الحيلة بالفصل الأكبر في علم النفس السياسيِّ العمليِّ. فالمظهر يأخذ على الأغلب، إن لم نقل دائماً، الخطوة والمرتبة الأولى في تقييم شخصية الفرد الذي يعمل في السياسة:

ـ «بكلمة واحدة، على الأمير أن يتعلَّم كيف يواظب عمله في الخير، وحين لا يجد ثمرة عمله، أو أن الظروف غير مؤاتية يجب أن يتحوَّل من منهجه. عليه ألاَّ يقول سوى ما يوحي بالطيبة والعدالة والرقيِّ والضمير الحيِّ والرحمة. ولكنَّ «الرحمة» أهم ما يتَّصف به، ذلك لأنَّ البشر يحكمون بعيونهم لا بأيديهم. إنَّ كلَّ إنسان يستطيع أن يرى، لا أن يلمس، يستطيع بسهولة أن يرى ما يبدو عليه أن يدرك ما نحن عليه فعلاً. هناك قلَّة من البشر التي تتمتَّع بالإدراك والنظرة الثاقبة، ولكنَّ هذه القلَّة لا تتجرأ أن تعارض الأكثرية التي تلتفُّ حول سيادة السلطة، حين يتعلَّق الأمر بالحكم على دواخل الرجال، وخاصَّة الأمراء منهم، يجب أن نلتزم بالنتائج: إنَّ الشيء الرئيسيَّ يتمثَّل في التحكُّم بالسلطة، أما الوسائل، مهما تكن، يجب أن تبدو شريفة ونزيهة، لأنَّ عامَّة الشعب «تغترُّ» بالمظاهر، ولا تحكم سوى على الحدث نفسه، أما القلَّة فلا قيمة لها حين لا تعلم الأغلبية علام تستند[2]»!

هذا العرض يختصر بلا شكٍ «الميكافيللية، بصورتها الأنصع عند «ميكافيللي». فهو يبيِّن الحيلة في أبعادها وعمقها الجنوني والشيطاني معاً.

لطالما حاولت النظريات رفض هذه الملاحظات باسم الشرف والفضيلة الأخلاقية، ولكنَّ التاريخ ظلَّ يدحض هذه النظريات باستمرار في جميع الأنظمة والأحزاب وأشكال السلطة.

في الحقيقة نجد أنَّ هؤلاء الذين يدينون الأعمال الخفية التي تستخدمها الحيلة في السياسة هم أنفسهم الذين يلجأون إليها عند الحاجة. إنهم بهذا يستخدمون الحيلة ضدَّ الحيلة كي يحتالوا على العمل السياسيِّ نفسه!

---

[1] «ميكافيللي»: الأمير، ترجمة «ر. نافيس». الفصل الثامن عشر ص62.
Machiavel, Le Prince, trad. R. Naves, collection Garnier, chap. XVIII, p. 62.

[2] نفس المصدر.

يمكن لنا أن نأسف أن تكون الأمور على هذه الصورة، وأن ندين من وجهة نظر أخلاقية ما تقدَّم، كما يمكن أيضاً أن نأمل أنَّه قد نتوصل في النهاية إلى «القناعة» بدل التظاهر بالقناعة»، بيد أنَّ هذا الأمل يخدع ذاته: إذ لا يمكن له سوى أن يجعلنا «نتظاهر بالقناعة» بأنَّ السياسة ليست سياسة!

القوَّة أولاً...

ـ ما العلاقات التي تربط القوَّة بالحيلة في البنية العامَّة للسياسة؟

ـ أكلاهما وسيلتان بنفس الصيغة؟

على الرغم من اعتراف «ميكافيللي» بأهميَّة القوَّة بقوله:

ـ «حين نفقدها نفقد الحريَّة مباشرة[1]». فقد أعطى الأولويَّة كما يبدو للحيلة، وخاصَّة في الفصل الثامن عشر من كتابه «الأمير» حين صرّح بوضوح: «إنَّ الذين يحتقرون الحيلة ويزدرون قيمتها لا يتقنون مهنتهم، وإنَّ الأمير الذي يرتدي جلد الثعلب أكثر سعادة ونجاحاً في إدارته لأعماله. المهمُّ في السياسة أن تلعب جيداً دورك في الكتمان والتخفي وراء الستار[2]».

في «خطاب حول القضايا العشر» يحدِّد «ميكافيللي» فكرته حول هذا الموضوع:

ـ «لا يمكن أن نرقى بمستوانا البسيط إلى العظمة والكبر دون اللُّجوء إلى القوَّة والحيلة». ولكنَّه سرعان ما يضيف بنفس الفقرة:

ـ «لا أعتقد أنَّ القوَّة كافية أبداً، ولكنَّنا نرى أنَّ الحيلة وحدها يمكن أن توصل إلى الهدف المنشود[3]»، ثمَّ يستطرد بقوله:

ـ «لا أعتقد أبداً أنَّ إنساناً استطاع ضمن شروط مبهمة أن يبني قدرات كبيرة باستخدامه القوَّة الصريحة، ولكنَّني رأيت أحدهم تمكَّن من ذلك بالحيلة، وبالحيلة وحدها[4]».

---

(1) «ميكافيللي»: حول القضايا العشر. الكتاب الثاني. الفصل الثاني. ص519.
Machiavel, Discourssur la premiére decade de Tite, Live, edit. Pléiade, livre II, chap. II.

(2) نفس المصدر.

(3) نفس المصدر.

(4) نفس المصدر.

لقد كرَّس «ميكافيللي» أيضاً في كتابه «فنُّ الحرب» الفصل الرابع بأكمله للحيلة وموضوعها «الشائك» على حدٍّ تعبيره. نعرف أنَّه كان معجباً «بالقيصر بورجيا» الذي نجح بالحيلة أن يسمو بمستواه نحو العظمة والمجد على الرغم من ضعف قوَّته الماديَّة والعدديَّة التي كانت بحوزته!

«برودون» من بين فلاسفة السياسة الذي دعم بكلِّ صراحة الأطروحة المضادَّة لميكافيللي، حتَّى أنه ليبدو أحياناً أعمى في رؤيته لفعالية الحيلة!

هو يقف بكلِّ عناد وإصرار ضدَّ المكر والدسائس وانعدام الشرف في الاستراتيجية، هذه الخصائص «القذرة» التي تأخذ مكانها بدل الشجاعة والبأس والرجولة! إنَّ ما يسمونها «الحيلة» تعمل ضدَّ طبيعة الأشياء، فالمهارة يجب أن تأتي في الدرجة الثانية بعد القوَّة، وهو ما يحدث فعلاً على أرض الواقع[1].

لقد اجتهد «برودون» كثيراً لتبيان أنَّ النصر الذي تحقِّقه الحيلة لا قيمة له في نهاية الأمر، لأنَّه عاجلاً أم آجلاً سيواجه نصراً حقيقياً تأتي به القوَّة كي تمحوه إلى الأبد[2].

أخيراً، هناك موقف ثالث يرى في الحيلة عنصراً قادراً على قهر القوَّة والسيطرة عليها، ووضع نهاية «لشرف العنف» بفضل الدبلوماسية والمفاوضات والاتفاقيات. هكذا تصبح الحيلة أيضاً أداة لتحسين العلاقات بين البشر وإضفاء قيمة مثالية على «النزعة الإنسانية»، أمل البشر بمستقبل يقطع صلته مع تاريخ ملطَّخ بالدم والدمار!

تلك هي المواقف الثلاثة الأساسية حول أولويَّة القوَّة والحيلة. المشكلة تقبع في الدلائل والبراهين ذات الطابع الأخلاقيِّ، وخاصَّة ما فوق الأخلاقيِّ في بعض الحالات.

لنأخذ ببساطة الأحكام حول أعمال «ميكافيللي» مثالاً. نجد أنَّ البعض يراها أصابت عين الحقيقة بتحليلها السياسة، بينما يجدها الآخر منفِّرة، بل تثير عواطف الكراهية والاشمئزاز.

مع اعترافنا أنَّ «ميكافيللي» أول من درس الظاهرة السياسية بشكل موضوعي حسب منهج الملاحظة والوصف والفحص النقديِّ الحرِّ، فقد نعيب عليه عدم دعوته إلى ما «يجب أن يكون»! كتب «ب. جانيه»:

---

[1] «برودون»: الحرب والسلام، الكتاب الثالث، الفصل الرابع.
Proudhon, La guerre et la paix, liv. III, chap. IV.

[2] نفس المصدر.

- «يتَّخذ الدهاء والعنف مكانهما في الأعمال البشرية دون أن يكون من الضروري التخفي وراء العلم بكلِّ سلطته العظيمة[1]»..

هذه الجملة نموذجية بالطريقة التي تطرح فيها الفكرة حول العلم والفلسفة السياسية. ولكنَّ السؤال هو في معرفة ما إذا كان هناك علم «لما يجب أن يكون»؟ ألا نحطُّ من قيمة البحث أو نزيل عنه صفته الطبيعية بطرح كهذا؟

ما يهمُّنا هنا ليس الدفاع عن «ميكافيللي» أو إدانته، بل في تفحُّص تحاليله بالدقَّة الفكرية الممكنة واستخلاص النتائج حول ما هو خاطئ وصحيح! في هذه الحالة نستطيع أن نتكلَّم دون إثارة للعواطف عن أخلاقية العلم بنفس المعنى الذي اعتقد فيه «ميكافيللي» بوجود أخلاق أو فضيلة سياسية حين يضع رجل السلطة مسؤوليته في خدمة المجتمع لتنفيذ مهمة خطرة تنطوي على كثير من الفساد والانحراف والعنف. ربما يجب ألاَّ ننسى أنَّ «ميكافيللي» كان من أصحاب النزعة الإنسانية، بحيث أنَّ «الميكافيللية» التي ننسبها إليه أكثر عدوانية ممَّا كان يقصد، أو يريدها أن تكون.

لا يهدف تحليل العلاقة بين القوَّة والحيلة إلى البحث في علم الأخلاق، فالقوَّة والحيلة ليستا سيئتان أو فضيلتان بذاتيهما أي من حيث المفهوم. بل من حيث النيَّة والطريقة المتَّبعة في العمل.

بنفس السياق يمكن أن نعطيهما القيمة من حيث الفعاليَّة والتأثير في السياسة. هنا أيضاً يظلُّ الحكم عليهما حسب «الفنِّ» الذي يستخدمانه في شروط معينة. فالمسألة إذن ليست بتفضيل الواحدة على الأخرى، ولكن بتحديد الوسيلة الخاصَّة بالسياسة في كلٍّ منهما.

لا أحد يعترض على أنَّ «الرجل الأقوى هو الأضعف إذا اعتمد على القوَّة فقط[2]»، فالقوَّة دون فكرة عمياء وسريعة الزوال، لأنَّها تبدِّد وسائلها دون استخدام الذكاء، صحيح أنَّ العمل السياسيَّ يرتكز على الاستخدام الذكيِّ للقوَّة، ولكن يجب أن يكون هناك قوَّة أولاً، وإلاَّ أحيل الذكاء السياسيُّ إلى التقاعد!

---

[1] وردت هذه الجملة في نهاية الدراسة حول «ميكافيللي» في كتابه:
- تاريخ العلم السياسيِّ وعلاقته مع الأخلاق. الطبعة الثالثة. باريس 1887. ص540.
MachiaveldansI'Histoire de la science politiquedansses rapports avec la morale, 3e edit., Paris, 1887, p. 540.

[2] «آلان»: السياسة، ص11.

Alain, Politique, p. 11.

تلك هي الفكرة الأساسية التي يجب أن ننطلق منها لإقامة التعاون والتكافؤ السياسيِّ بين الحيلة والقوَّة.

لقد رأينا خلال تحليلنا للحيلة أنَّها نموذج خاص للذكاء لا خاصيَّة بالسياسة، لأنَّها قد تعمل في جميع الأنشطة البشرية، هي أيضاً أداة نفسية عامَّة، ومُلْكِية لجوهر محدَّد.

على النقيض منها تبدو القوَّة كوسيلة خاصَّة بالسياسة لأنَّه لا بدَّ منها للتحكُّم بقوى داخلية، وأخرى، خارجية تهدِّد وجود البلد كلِّه.

ـ ما تعني الثورة بالمعنى السياسيِّ للكلمة إن لم تكن الحفاظ على القوّة، أي استبدال قوَّة جديدة أكثر ديناميكية وحيويَّة قادرة على إعادة بناء السلطة محلَّ قوَّة متهافتة لم تعد تقوى على الوقوف!

كذلك الاعتراف باستقلال بلد يعني إضفاء قيم الشرف على القوَّة! إذن إعطاء الأولويَّة للحيلة في السياسة على القوَّة يعني إخضاع المجتمع للاضطرابات والمفاجآت، على عكس القوَّة التي تعمل في الديمومة، وتوحي بالثقة، أساس الأمان والوفاق.

إنَّ كلَّ ما ننتظره من الحيلة هو السرعة في العمل واليقظة والبديهة، ولكن كلُّ هذه المزايا لا تعيض عن القوَّة، بل تعمل في خدمتها:

ـ علينا ألاَّ ننتظر إلى الظلِّ كحقيقة للجدار، وإلاَّ سيطر الخوف على دواخلنا من الظلِّ الذي لا حقيقة له «بذاته»!

لا بدَّ من العودة إلى علائق توازن القوى! هذا التوازن الذي يشير دائماً إلى حدٍّ لا يمكن تجاوزه بشكل مهين: يمكن استخدام الحيلة والخديعة والسياسة في اعتمادها على القوَّة شريطة ألاَّ تصطدم بحقيقة هذه القوَّة عملياً.

من الطبيعيِّ أن تبحث الدولة القويَّة عن قوَّة أكبر، ولكن ليس من الطبيعيِّ أن «تزدري» قوَّتها هذه، أو أن تهمل تعزيزها. لا شيء أكثر صعوبة وعناء لبلد يرى توازن القوى يعمل ضدَّه، خاصَّة غداة انتصاره بالحرب التي دفع ثمنها غالياً. إنَّ أسوأ ما يحدث للبلد هو عدم رؤيته للمتغيرات التي تحدث على مستوى القوى، وعدم إدراكه لتحوُّلها في الوقت الذي يجترُّ «حنينه» لماضي كان فيه الأقوى!

هامَّة جداً الأفكار والمُثُل، ولكنَّها ليست كذلك من ناحية سياسية بالتأمُّلات الخالصة إن لم تلتقِ بالقوَّة التي تحوُّلها إلى وقائع، والتي بدونها تظلُّ «يوتوبيا» تجد مكانها في تاريخ الفكر السياسيِّ لا في التاريخ نفسه.

لقد حاول «أفلاطون» في مناسبات عدَّة إضفاء الشرعية الماديَّة على هذه «اليوتوبيا» في «الجمهورية»، ولكن «القوَّة» كانت له بالمرصاد لأنَّها الوحيدة القادرة على إنزال الفكرة من سماء «اللّا مُدْرك» إلى أرضيَّة نلمسها بأيدينا.

لم ينجح «أفلاطون» أن يكون مصلحاً أيضاً، لأنَّ رجل السياسة قد يعرِّض نفسه للخطر باستخدامه القوَّة كوسيلة لخدمة مجتمعه، ويجازف بقَدَره الخاصِّ من أجله.

إنَّ السياسة فن ودروس عملية تحتاج إلى الكثير من الإدارة والتدبير، لا بحث في الأفكار والمجلَّدات الفلسفية، فإذا ما صدفنا رجل سياسة ذا موهبة فلسفية فهذا من نعمة الله عليه لا أكثر. إنَّ رجل السياسة [إلاَّ إذا كان وصولياً كائناً شريراً بطبعه] لا يخلو من التردُّد والحيرة، ولكنَّه يحتفظ بهذه المشاعر لنفسه ولا يشرك بها أحداً، ويحاول بكلِّ ما يستطيع أن يبدو واثقاً من قراراته دون غرور، وأن يعرف كيف يستخدم القوَّة في مواجهة القدر بشجاعة وبأس! «إنَّ من يتردَّد أو يخشى استخدام القوَّة عليه ألاَّ يلمس بأصابعه صفحات التاريخ المدمَّاة[1]».

إنَّ الحضارة والثقافة ليستا نتاج العقلنة وحدها، فهما يستندان في كثير من الجوانب على القوَّة، ويتغيَّران تبعاً لتبدل علاقات القوى.

لم توجد، ولن توجد حسبما أرى حضارة قامت على الفكر والثقافة وحدها.

من الحسن أن نعجب بالثقافة اليونانية ـ اللّاتينية، ولكن يجب الاعتراف أيضاً بدور القوَّة العظيمة، وحتَّى بدور العنف في تاريخها إذا ما أردنا أن نبتعد عن «الغشِّ» والمثالية التي تحيط بالنزعة الإنسانية. إنَّ الثقافة والحضارة يشكِّلان «واحداً» متكاملاً، وقد يكون من سوء النيَّة عدم النظر إلى تطوُّر البشرية في مجموعها، وذلك بعزل الحنطة عن الشعير عشوائياً، أي عزل [الفكر، الفن، العلم، الفلسفة] عن [السياسة والعبودية وما ينتج عنهما]، إنَّ إجراءً كهذا يحطُّ من قيمة الإنسان وقَدْرِهِ بدل أن يسمو به ويرفعه، فالإنسان هو كائن محب، متلهِّف للمعرفة، وهو بحاجة إلى الإيمان في بحثه عن الله حتَّى في الإلحاد نفسه، هو قادر على الضحك والبكاء، وطافح بالوجد والأمل، يحرِّكه الطموح، ويدفعه إلى التضحية والقتال والعنف. هو كائن عاقل ومسالم بطبعه، غادر ووفي يتذوَّق الفنَّ واللذائذ، ويضطرب أمام أوهامه، ويأمل أن يتجاوز تناقضاته التي يعيشها في السياسة والأخلاق والدين!

---

[1] «ماركس فيبر»: العالِمُ والسياسة. ص177.

Max Weber, Le Savant et le Politique, p. 177.

وحدها النزعة الإنسانية من الدرجة الثانية كالتي انتحلت وزوَّرت عصر التنوير، وعكست الصور المشرقة للفكر القديم يمكن لها أن تضع الإنسان في مواجهة إنسانيته، وكلٌ ما يمتلكه من خصائص إلهية، وشيطانية بآن واحد!!

الخاتمة

ـ ما التعريف الأشدُّ إيجازاً أو اختصاراً للسياسة؟

يمكن أن نستند على العلاقات المتشعِّبة والمتلاحمة بين مختلف أوليَّات [القيادة والطاعة، الخاصِّ والعامِّ، العدوِّ والصديق]، بيد أنَّ الطريقة المثلى تبدو لنا هي التي تربط وتنسِّق الجدليات التي تديرها هذه الأوليَّات.

فالسياسة إذن هي النشاط الاجتماعيُّ الذي يضمن عن طريق القوَّة [القائمة عامَّة على الحقِّ] الأمن الخارجيَّ والوفاق الداخليَّ لوحدة سياسية معينة، وتحافظ على النظام وسط الصراعات الناجمة عن تنوُّع وتضارب الأفكار والمصالح.

السياسة نشاط في خدمة الجماعة، والإنسان كذلك! فهي إذن ليست غاية نهائية بذاتها للتطلُّعات البشرية. حول هذه النقطة ليست لها أيُّ امتياز على النشاطات الاقتصادية والفنية والأخلاقية والعلمية وغيرها، بل العكس، فهي ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً عبر تفاعلية وتأثير متبادل. من هنا يطرح السؤال عن معنى السياسة، أي عن مكانها ودورها في الحياة الاجتماعية، وعلاقاتها مع الأنشطة الأخرى.

يتجاوز هذا السؤال حدود التحليل الظواهريِّ، ذلك لأنَّه بعيداً عن وصف مشابه للجواهر الأخرى، هناك اختيارات شخصية، أو على الأقل «ذاتية» على شكل تلاحم مع إحدى النظريات والمفاهيم حول العالم، وإيمان بأولويَّة تراتبية محدَّدة للقيم.

لا نستطيع أن ندخل هنا في التفاصيل لبرنامج كهذا، ولكنَّنا نريد فقط أن «نرسم» بعض الخطوط العريضة المرتبطة منطقياً بتحليل لجوهر السياسة الذي أشرنا إليه من قبل.

لطالما رفض العرف والتقليد الفلسفيُّ فصل التأمُّل حول معنى السياسة عن مواجهة مع الأخلاق والدين [حتَّى ماركس لم تفته فرصة المشاركة حول هذا الرفض].

في الواقع علينا أن ننظر إلى هذه الجواهر كوحدة، شريطة ألاَّ نُغْرِقَ الحقيقة السياسية في التيَّارات الأخلاقية الصافية الشفَّافة أكثر من الّلازم، والّلا واعية في كثير من الأحيان لتناقضاتها الخاصَّة.

كذلك لا نستطيع فصل السياسة عن العلم أو الاقتصاد على الرغم من أنَّ محاولة هذا الفصل قديمة أكثر ممَّا نعتقد عادة. لقد افتتح «أفلاطون» في «جمهوريته»، و«أرسطو» في كتابه «السياسة» هذا النوع من التفكير دون جدوى، إنَّ قطع علاقة السياسة مع الأنشطة الأخرى دليل عدم فهم للتعقيد في العلاقات المتبادلة بين البشر، ورؤية أحادية الجانب للأشياء. بمعنى آخر الدخول في عدائية الأحكام المتميِّزة المتضاربة، والتي تقود إلى العماء في بحثنا عن أبعاد السياسة الحقيقية.

يعزل تحليل المفاهيم والظواهر لأسباب منهجية، ووضوح فكري جوهر السياسة دون أن تفصله عن شمولية الحياة ووحدة مكوِّناتها.

في هذا الموقع بالذات يكمن التصدُّع في «الميكافيللية» ذات الصبغة النظريَّة الخالصة: فهو يواجه الوجود كسياسة «حصريًّا» بإهماله للأنشطة الأخرى، أو بالنظر إليها كأدوات للتقنية السياسية.

كما أنَّه في الوقت الذي يعطي الأولويَّة بشكل عشوائي للسياسة يضع نفسه خارج الحالة التي تجيز له إدراك معناها الحقيقيِّ!

كي لا نقع في دائرة الشكِّ، نقرِّر منذ البدء أنَّ السياسة تضيء مظاهر كثيرة للحياة، ولكنَّ هذه الحياة ليست خاضعة، أو مرتبطة بها كليًّا، بل العكس تماماً، إذ لا يمكن إدراك معنى السياسة إلاَّ في السياق العامِّ للوجود البشريِّ. إنَّ قدر الإنسان يتجاوز ويسمو بالضرورة على خصوصية تقسيم ووحدات السياسة. إذا لم يستطع الإنسان فهم نفسه خارج نطاق السياسة، فهي كذلك لا يمكن أن تدرك بمعزل عن المغامرة البشرية التي تتجاوزها!

ولأنَّ «ميكافيللي» لم يتأمَّل سوى التقنية العملية للسياسة، مع إهماله شبه التامِّ للأنشطة الاجتماعية، واستبعاد للجواهر والتطلُّعات الإنسانية الأخرى، فقد كوَّن مفهوماً تشاؤمياً حول البشرية، بمعنى أنَّه «افترض منذ البداية أنَّ العالم شر، وأنَّ البشر أشرار بطبيعتهم، ولم يترك فرصة تفوته لتبيان وجهة النظر هذه حول حقيقة الوجود البشري.

بيد أنَّه ليس هناك من تحليل لجوهر السياسة، أو دراسة جدلية لعلاقة السياسة مع الأنشطة الأخرى قدَّمت لنا البرهان، أو الأسباب المقنعة على شرِّ العالم هذا. تلك فرضية إن لم تكن مجانيَّة فهي على الأقلِّ قابلة لكثير من النقاش والدحض.

ليس للنظام معنى سلبيٌّ واحد يتلخَّص بضرورة قهر وكظم الغرائز الفطرية العدوانية أو السلوك السيئ المحظور عند البشر، ولكن للنظام معنى إيجابي أيضاً وهو تحقيقه للشرط الماديِّ والروحيِّ الذي يجيز للإنسان أن يحقِّق وجوده لكائن اجتماعي، وأن يتطوَّر كفرد ضمن الجماعة عبر أنشطة فنيَّة، علميَّة وغيرها تتناسب مع ميوله.

من الطبيعيِّ أن يوكل «ميكافيللي» ذو النزعة الإنسانية إلى الأمير سياسة تساعده على القيام بالأنشطة الأخرى، ولكن ما يثير الدهشة هو رؤيته يختتم مهمَّته بالإشارة إلى لؤم وخبث الطبيعة البشرية في ممارسة هذه الأنشطة!

صحيح أيضاً أنَّ التنافس الذي يؤجِّج نار الأفكار والمصالح يثير الخلافات والحروب، ولكنَّه أيضاً يشكِّل «الخميرة» للتطوُّر الماديِّ والتقنيِّ والروحيِّ والثقافيِّ للبشرية.

فإذا كانت السياسة هي التي تدفع إلى الحدِّ الأقصى هذه التناقضات، فإنَّ أسبابها ليست سياسية فقط، إنَّ الحاجات هي الأخرى عامل هام في إثارتها، وكذلك الفكر الذي يمثِّل إحدى مكوِّنات التناقض والانقسام بين البشر، والحضارة نفسها تتغذَّى من هذه الصراعات، ومن ثمَّ تتجاوزها نحو صراعات جديدة... وهكذا!

إنَّ مذهب «التوفيقية» الذي يعتقد أنَّه قادر على مصالحة المتناقضات لهو مذهب بعيد عن الفكر السليم، هو غفوة للفكر على أريكة الأحلام المذهَّبة!

لكلِّ هذه الأسباب مجتمعة أرى أنَّه من الّلا منطقيِّ اعتبار السياسة نشاطاً «فاقداً للأهليَّة» أو شكلاً من أشكال «الاستلاب» أو «الاغتراب» بالمعنى الماركسي.

حتَّى لو نظرنا إليها كقيمة دنيا في بنية التراتبية، ستظلُّ السياسة تنتمي رغم كلِّ شيء إلى مجال المنطق، وبالتالي فإنَّ غيابها يعني الدخول في نفق الجنون المظلم، فالمسألة إذن ليست في تجاوز الإنسان لها كما تمنَّى «ماركس» على الدوام، ولا في «سحقها» بالتجارب السياسية الّلا محسوبة في الوجود، ولكنَّ المسألة هي إيجاد التوازن العادل بين مختلف الأنشطة البشريَّة عبر العصور والشروط التاريخيَّة دون تجاهل أنَّ هذا التوازن سيظلُّ هشَّاً، مثله مثل طبيعة الصراع في الحياة الذي لم تستطع نظريَّة إخماده نهائياً.

من وجهة النظر هذه لا شيء يبدو أكثر عشوائيَّة من التعريف الذي أعطاه «ج. لوكاك» للفكر البرجوازيِّ:

ـ «هو العقلية التي تعتبر التاريخ مهمَّة لا يمكن تحقيقها».

أيُّ جهل يسمح لنا بالتأكيد على أنَّ البروليتاريا هي الطبقة التي ستأتي بالحلِّ السحري؟

يبدو من الأصحِّ القول إنَّ كلَّ عصر وكلَّ جيل يقترب من الله على حدِّ تعبير «رانك»! نحبُّ أن نضيف أنَّهما يقتربان من الإنسان: في كلِّ زمان ومكان يظلُّ الإنسان كما هو، لا توجد نظرية أقرب إليه من الأخرى، والسبب يعود إليه بالذات منذ أن وجد على هذه الأرض لا إلى النظرية التي هي ليست هبة المستقبل. كما الصراع ليس إرثاً من الماضي هو الآخر.

ليس الوعيُ خضوعاً أو استسلاماً بقدر ما هو مشاركة في الحياة التي بدورها تشكِّل حالة من الاضطراب والتذبذب الدائم والتغيرات التي لا تتوقَّف. كذلك «الطاعة» على الرغم من الوهمية التي تتجلَّى بها، فهي ليست خضوعاً غير مشروط!

على أرض الواقع نجد أنَّه ما إن تشعر وحدة سياسية أنَّ السلطة التي تقودها غير قادرة على توجيه دفَّة الحكم، وغير جديرة بدفع عجلة التطوُّر نحو المستقبل، حتَّى تنزع الثقة عن هذه السلطة، وتلقي بوديعة «أملها» في أحضان ثورة أو نظام جديد.

تقوم الشعوب بالثورات أو تنتظرها من خلال الطاعة نفسها، وهي لا تقوم تبعاً لرغبات الثوَّار أو الذين يبذلون أقصى جهودهم من أجلها، بل «فقط» حين تفقد الجماهير الثقة كلياً بالنظام القائم.

الثورة أيضاً ناجمة عن مفهوم، لا عن فكرة، يجب أن تتواجد أرضيَّة ومادَّة لها، وكثير من الشجاعة والإقدام والجرأة، إذ أنَّه ليس ثوريَّاً من يخاف أن يمسك بالبعوض كما يقول المثل الدارج!

لا تريد الثورة الطاعة بالضرورة ولكنَّها تبحث عن «القيادة»، من هنا نشهد تتابعاً للأنظمة والتغيُّرات، وخلع الملوك والأسياد!

وكما أنَّ دافع المعرفة الأكثر دقَّة هو الذي يقف وراء العلم، والذي لا يمكن إيقاف استخدام تقنياته المرعبة، كذلك السياسة التي تخضع لاندفاعة الحياة، وتفاقم القوَّة لضمان وجودها على الرغم من الحروب، صناعتها الأشدُّ كراهية ونفوراً وقسوة!

لا يمكن قهر دافع الحياة هذا، كما لا يمكن حساب أعداد قتلى الحروب، ولا إحصاء الجرائم والفظائع في لوحة الثورات وفواتيرها.

يعطي البشر عفوياً الجماعات السياسية الحقَّ باستخدام الوسائل التي يمنعون الأفراد باستخدامها لاعتقادهم بلا شكٍّ أنَّ النوع البشريَّ مادَّة الخلود! لذا لا تتبع

الجماهير أبداً المثقفين الذين يحاولون بقناعاتهم الفرديَّة تشبيه العنف السياسيِّ بالجرائم التي يقوم بها أفراد معزولون.

تتطلَّب الجماعة السياسية من رجل السياسة أن يتصرَّف كرجل سياسة، بمعنى أن ينظِّم نشاطه تبعاً لغائيَّة السياسة نفسها، وهي لا تدينه إلاَّ إذا استخدم وسائل غير مشروعة أخلاقياً لضعفه، أو إذا ما أضعف الجماعة بنفس الوقت.

لا تطلب الجماعة السياسية من رئيس الدولة أن يكون «قدِّيساً»، بل تريد منه أن يكرِّس نفسه من أجل نجاح الدولة في مبتغاها. هنا لا نريد أن نطالب الرئيس بما قام به الملك «سان لويس»: لقد قام بالحرب ضدَّ البارونات والإنكليز، وسعى جاهداً في دعم الحروب الصليبية، وقمع بكلِّ شدَّة الثورتين اللّتين قامتا في «مارسيليا»، وقضى على امتيازات القساوسة باسم «مصلحة الدولة». باختصار، لقد كان رجلاً عظيماً!

هناك «سقراط» كذلك، والذي إذا ما تسلَّم السلطة فلن نسأله أن يظلَّ سقراط الذي نعرفه، ولكنَّنا سنسأله عن تنفيذ ما قام به من مهامّ سياسية موكلَّة إليه.

صحيح أنَّ سقراط اختار أن يكون قاضياً سياسياً بخضوعه لقانونه الخاصِّ، ولكنَّه عرف كيف يظلُّ مقاتلاً محارباً في «بوتيدي» كرجل وفيلسوف في آن واحد، لذا ظلَّت حياته سياسية على الرغم من أنَّ أفكاره لم تكن كذلك، لمعرفته أنَّه داخل الإنسان هناك شيء آخر غير السياسة!!

- أيعني هذا أنَّ السياسة تقتصر على مهمَّة بسيطة للشرطة والإدارة؟

عندما يصرِّح رجل سياسة أنَّه يريد مناهضة الفساد والضعف علينا أن نصدِّقه حتَّى إذا لم ينجح في تحقيق هدفه.

لا يوجد هناك مؤسَّسة مثالية، لأنَّ أفضل المؤسَّسات «تفرط» في استخدام صلاحياتها وتتعرَّض بدورها للانحطاط! ومع هذا يجب منح الثقة لرجل السياسة إلاَّ إذا كان فاشلاً، لأنَّ العمل من أجل خدمة الجماعة يعني تجاوز الحاضر لمواجهة الديمومة والبقاء. إنَّ كلَّ حكومة جديرة بهذا الاسم تعمل من أجل المستقبل، والتقدُّم والازدهار، حتَّى إذا لم تعلن عن ذلك صراحة. إذن فالنفور من السياسة يعكس عدم الإيمان بالمستقبل والإنسان واحتقاراً للبشرية.

صحيح أنَّ العمل السياسيَّ يجازف مع الخوف ويقلِّب بعناية صفحات المصالح المعقَّدة، ولكنَّه أيضاً يظلُّ في خدمة الشرف والتفاني، فالحقيقة السياسية ليست في الوسط العادل: فهي توجب الجرأة والحدس وممارسة الأعمال القذرة بنفس الوقت! إنَّ

الطهارة والنقاء الروحي تجد مكانها في الفكر الذي ليس سوى تشدُّد وغرور فردي، فوجود الآخر يستدعي الوفاق والتلاؤم، نحن نفكِّر بشكل منفرد، ولكنَّنا نعيش جماعياً.

ـ أفلا يتوجب علينا إصلاح البشر والمؤسَّسات في هذه الحالة؟

إنَّ أغلبية المشاكل الناجمة عن سوء الفهم تأتي حول السياسة من الخلط بين [الجوهر والمعنى] عن طريق التعليم. نعتقد أنَّ غائية السياسة هي في البحث من حياة أفضل للإنسان [وهو ما جهدت النظريات منذ القرن الثامن عشر من أجل تعزيز هذه الفكرة]. ولكنَّ السياسة في واقع الأمر كجوهر لها مهمَّة تتمثَّل فقط في تنظيم الشروط الخارجية للجماعة بأحسن شكل ممكن، وإتاحة الفرصة للوحدة السياسية وأعضائها للحصول على ما يعتبرونه استجابة لرغباتهم الشخصية. لا نستطيع أن ننكر أنَّ السياسة تمارس عملاً تعليمياً، ومع هذا فالتعليم ليس غايتها الخاصَّة أو الجوهرية. إنَّ التأكيد عليها يعني على الأقلّ القبول بشكل غير مباشر بأنَّ فكرة السلطة فوق كلِّ الأفكار الأخرى، وأنَّ لها الحقُّ بطرح الثقافة التي تشكِّل الإنسان كما يتناسب مع أيديولوجيَّتها، ما يعني القبول بالمعسكرات المسمَّاة إعادة تأهيل، ومراقبة المعلومات، وقمع الحريَّات الفكرية كمعايير للثقافة!

إنَّ أنصار التعليم الحكوميِّ الذين «يقبعون» وراء العملية التعليمية، هم الذين يوجِّهونها بما يخدم «الغايات النبيلة» التي يعملون من أجلها كما يدَّعون.

هذه الادِّعاءات مجرَّد تدليس واحتيال، لأنَّ كلَّ من يتسلَّم زمام الأمور يعطي لنفسه الحقَّ بما يقوم به من أعمال يعتبرها الصحيحة، إن لم تكن «وحدها الصحيحة فقط»!

صحيح أنَّ الإنسان يتلقَّى تعليمه من الآخرين، فلا يوجد نظرية لها الامتِّياز وحدها على العنصر البشريِّ. فالاعتقاد هو القبول بالاضطهاد والتعسُّف، وترك مهمَّة التعليم للسلطة، وهو القبول بلا أدنى شكّ بتحويل الإنسان إلى أداة في خدمة السلطة. بينما ينحصر دور السياسة من حيث المفهوم في تأسيس نظام وقسر خارجي يهدف إلى تسهيل وتناغم العلاقات المختلفة التي لا تحصى بين أعضاء المجتمع الواحد. حين يكون القسر أحد مظاهر الثقافة، عندها فقط نتكلَّم عن دور تعليمي للسياسة. إنَّ أيَّة نظرية توكل مهمَّة التعليم للسلطة أو تدعو لها إنَّما تتَّجه بالضرورة إلى المغالاة الجنونية بتبرير الاستبداد والديكتاتورية، بالمعنى الذي أراده «توماس مور» حين قال:

ـ «حين أريد أن أعالج جنون الآخرين، أقع أنا نفسي في الجنون[1]».

بطبيعتها، تهدف السياسة إلى الحرص على «الخير العامِّ» للوحدة السياسيَّة، ولكلِّ فرد فيها.

إذن فهي لا تفرض على الأفراد اختيارات تتعلَّق بأمورهم الشخصية أو طريقة حياتهم الخاصَّة، رغم أنَّ الاختيارات دون العودة إلى السياسة لها تأثيرها على السلوك الخاصِّ لكلِّ فرد داخل الجماعة، فهي تتحكَّم بالشرط العامِّ لحياة البشر وتشكِّل التاريخ والماضي الذي ترزح الأجيال القادمة تحت وطأته.

مهما حاولنا أن نقول، تظلُّ السياسة سيطرة الإنسان على الإنسان، بهذا فهي تحرف الثقافة من مسارها الطبيعيِّ!

هناك على الدوام تظهر نظريات جديدة تبني السياسة على مقياس مثالي، وعلى «ما يجب أن يكون»، وهي تعتقد أنَّها قادرة على استبدال السيطرة بالثقافة، هذه الأمنية ما هي سوى «رفض منمَّق» للحقيقة والواقع.

هناك حقيقة غير قابلة للنقاش، وهي أنَّ العلم والسياسة كانا بمثابة «المنجنيق» الذي هدَّم قلعة الميتافيزيقيا!

منذ عصر النهضة، وخاصَّة منذ أن بدأت الأفكار الثورية تطرق أسماع العالم فتوقظه، بدأت السياسة بدورها تثير في الشعوب، مثلها مثل العلم، التطلُّعات الشريفة والكريمة، وتبعث الآمال العريضة في قلوب البشر.

على إثر هذه الوعود السياسية الوردية، والبحوث العلمية التي تبشِّر بقدوم ربيع الإنسان، ارتدى التاريخ عباءة النبوَّة، وفتح الاقتصاد كتاب الرؤيا، في حين أنَّ علم الاجتماع أعلن نفسه عرَّافاً، كاهناً يسبر أغوار الآتي، بينما كشفت التكنولوجيا عن وجه ساحرة شيطانية تخطف الألباب بما تقدِّمه من اختراعات وأجهزة.

ولكن كلُّ هذا التطوُّر والتقدُّم في شتَّى العلوم لم يستطع أن يغيِّر شيئاً في المسائل الخالدة عند الإنسان، أو أن يحلَّها!

ـ أفلا يمكن أن نحلَّها أبداً!

إنَّ المفهوم الدائريَّ ليس سوى طريقة يمكن أن نفهم منها بأنَّ هذه المشاكل تتوالد على الدوام، بينما يدلُّنا التاريخ أنَّها لم تتغيَّر سوى بالمظهر والأشكال والشروط!

---

[1] «توماس مور»: اليوتوبيا. ترجمة «سوربيير» أمستردام 1943 ـ ص59.
Th. Morus, L'Utopie, trad, Sorbiére, Amsterdam, 1643, p. 59.

لقد ألقت الحماسة و«التقدُّمية» بالحلِّ على كاهل قدرة آمالنا العريضة وأوهامنا. فالتقدمية نفسها كمفهوم محدودة لا نستطيع أن تقدِّم سوى حلّاً يتحوَّل بدوره إلى مشكلة من جديد؛ ومع هذا نجد أنَّ جميع أنظمة التقدُّم متسرعة ومتهورة أحياناً، في رغبتها الجامحة بالمشاركة «نظرياً» في صياغة كلمة التطوُّر.

هكذا تأخذ «التقدمية» شكلاً جديداً لليأس، لمدرسة لليأس واللّا جدوى، إنَّ «يوتوبيا» واحدة يمكن أن تكون ملأى بالأمل، لا تهافت لليوتوبيات المتنافسة والمتناقضة فيما بينها!

آخر الليل نهار كما يقولون، ولكن التقدُّم يأخذ مكانه في بقعة للضوء المبهم اللّا واضح، والذي لا نعرف تماماً إذا كان هو الفجر أم الشفق... وهو يظلُّ في مكانه هذا أبداً!

لا نستطيع التوصُّل إلى غاياتنا النهائية دون نبوَّة. في هذه الحالة على السياسة أن تتنكَّر لجوهرها كي تصبح ديانة!

بالمقابل إذا اعتمدنا على ثقتنا بالتاريخ السياسيِّ، من المنطقيِّ أن نردِّد مع «برودون» قوله:

- «جميع الأفكار شريكة في الأزليَّة في الوعيِّ العامِّ: وهي لا تبدو متتابعة سوى عبر التاريخ شيئاً فشيئاً كي تأخذ دورها في الأعمال، وتتوَّج نفسها أخيراً في المقام الأول[1]».

إنَّ كلَّ رؤيا تستند على السياسة وحدها تقودنا إلى فكرة «العودة الأبديَّة»، فالسياسة ليست الجوهر الوحيد!

لا شك أنَّ جوهر العلم يقدِّم لنا صورة للتقدُّم، كالتقنية القائمة على العلم، فالأمر يتعلَّق هنا بالتقدُّم ضمن الشروط الخارجيَّة للحياة.

دون أن نقدِّم رؤى خاصَّة بالفنِّ أو الأخلاق، مع الأخذ بعين الاعتبار بجدلية العلاقة التي تربط هذه الأنشطة المختلفة، لا تلبي فكرة «العودة الأبديَّة» رغبتنا بالحصول على فلسفة شاملة للعالم والإنسان! قد تبدو السياسة أيضاً كعقبة بوجه آمالنا، أو كتحريف لمفهوم موحَّد.

[1] «برودون»: أفكار عامَّة حول ثورة القرن التاسع عشر، باريس 1924، ص186.
Proudhon, Idée générale de la revolution au XIXe siècle, paris, 1924, p. 186.

هـا نحـن مجـدَّداً في مواجهـة مـشكلة الـشرِّ في الـسياسة الـتي طرحهـا «دونوزوكورتيز» بنفاذ بصيره، وحدَّة ذهن:

ـ إمَّا أن يكون هذا الشرُّ داخل المجتمع نفسه، وفي هذه الحالة لا فائدة من الثورات والتغييرات دون القدرة على النهوض بمثالية للمجتمع، وبناء المؤسَّسات الأكثر تلاؤماً إلى أجل معلميهم، وإمَّا أن يكون هذا الشرُّ طارئاً وتاريخيَّاً، وفي هذه الحالة يجب شرح وتبيان مصدره وأسبابه، وإيجاد العلاج الذي يجعل من الإنسان المنقذ والمخلِّص لنفسه وللمجتمع[1].

يتعارض علم الجنس البشريِّ الوضعيُّ [الماركسية والوجودية] مع جميع النظريات حول هذه المسألة، مع الإشارة إلى أنَّ جميعها لم تستطع إيجاد حلٍّ سوى اللُّجوء إلى إيمان يتناقض مع نفسه، ذلك لأنَّه من غير الممكن تقديم إجابة جازمة على السؤال الرئيسيِّ الذي يدير جميع النقاشات:

ـ هل الإنسان من يصنع، أو يستطيع صنع نفسه؟

نكتفي أحياناً بالإيماء والإشارة إلى الإيمان، حيث يضيع البرهان في التبريرات والمرافعات المطوَّلة. صحيح أنَّه في أيامنا هذه يأمل مذهب «التوفيقيَّة» الجديد بإيجاد تسوية عملية على شكل لقاء أو حوار بين نظرية تبدو تقدميَّة مع علم للإنسان يقبل بفكرة «الاستعلائية».

في الواقع، هي لعبة فكرية تهدف إلى طمأنة الأرواح الخجولة، والمتلهفة للمصالحة التي تنفر من المشاكل، لا ملاحظات ثاقبة جسورة لا تخشى قياسها مع غموض الحقيقة، أو تناقضات الأفكار، أو الصراع الحتميِّ للقيم.

تقع جميع هذه المظاهر والنظريات المتنافسة، والحوارات اليوم تحت هيمنة مشكلة شديدة الوعورة تلقي خلفها بكل المشاكل الأخرى. هذه المشكلة تقع ضمن دائرة القرار السياسيِّ على الرغم من أنَّها صناعة العلم والتكنولوجيا: الأسلحة النووية القادرة على تدمير البشرية كلِّها تقريباً.

إذا كانت السياسة هي الشرُّ حقّاً، كيف وضعنا بيديها هذه الأداة التدميرية إذن؟

لا شيء قادر على أن يثقل كاهلنا بثقل السياسة أكثر من هذه الأداة فيما يتعلَّق بمصير كوكبنا، حتَّى مع ظهور الملاحة الفضائية المزاحمة!

---

[1] «دونوزوكورتيز»: الأعمال الكاملة، ليون، عام 1877. ص313.
Donoso Cortés, Oeuvres, Lyon, 1877, p. 313.

لا تطرح هذه الكارثة المحتملة مشكلة الحرب والسلام سوى كضرورة للبحث عن حلّ داخل السياسة نفسها، طالما أنّه لا شيء يبدو لنا أفضل من السلام الذي هو مشكلة سياسية خالصة.

لما تبقّى، يحيلنا خطر التدمير النوويّ إلى مسألة كان التاريخ قد أعلن تجاوزها، بينما يبدو أنَّ الأمر ليس كذلك، وأنَّ هذه المسألة ما زالت ماثلة إلى اليوم، وهي الميتافيزيقيا!

اعتقدنا بتأثير من فلسفات التاريخ والتقدُّم أنَّنا فهمنا التنافس بين مختلف الأنظمة والأنشطة البشرية، واعتقدنا أنَّ بعضها يسير باتِّجاه الانقراض كالديانة والميتافيزيقيا، والسياسة وغيرها، أمام أنشطة تتطوَّر وتتنامى بفضل التقدُّم والعلم كالأخلاق والقانون والاقتصاد.. الخ!

واعتقدنا مرة أخرى أنَّ الوعي «يكبت» الّلا عقلانية والعشوائية والجنون!

ولكنَّنا كان يجب أن ندرك بسرعة أنَّ تطوُّر الفكر لا يعني أبداً هزيمة الّلا عقلانية، ولا انهيار أسوار مملكة الرغبات، ولا تراجعاً في جموح الجنون!

إنَّ العقلانية المتنامية لم تفعل شيئاً سوى تعزيز قدرة الّلا عقلانية، فالتقدُّم نفسه ليس له من معنى سوى في نظام النتائج، أي أن تقدُّم المعرفة لا معنى له سوى في نظام المعرفة والبحث، لا في ميدان العواطف أو الإرادة.

طبيعياً أنَّ يتساءل الإنسان:

- كيف يتسبب تطوُّر العلم بخسارة الميتافيزيقيا، طالما أنَّها ليست من مواضيعه، أو «أوليَّاته» أو غاياته؟

إنَّ فلسفة الجواهر ورفض الخلط بين الأنواع محاولة للإجابة على هذا السؤال، وتحليل جوهر السياسة ما هو سوى مظهر خاص لهذه الإجابة!

نحن لم نتوقف منذ مئة عام عن الترديد بحتمية زوال الدولة ونهاية السياسة، ذلك لأنَّ هذه الحتمية، كما قيل على الدوام ضرورة ومطلب لفلسفة التاريخ!

ولكنَّنا لا نشهد اليوم ديمومة واستمرار النشاط السياسيِّ فحسب، ولكنَّ قدرنا نفسه أصبح أكثر من أيِّ وقت مضى متوقِّفاً على قرار قد يكون معاكساً للإرادة السياسية.

كيف لا نعود القهقرى في هذه الشروط إلى تأمُّل حول الوجود، ومعنى الصراع والغموض الذي لا تتوقَّف السياسة عن افتعاله في حياتنا هذه؟

لا مجال هنا لاستبدال التاريخ بالميتافيزيقيا، بل يترتَّب علينا وضعهما في علاقة حميمية كي نتمكَّن من فهم الإنسان.

في الواقع، ليس هناك من تأمُّل حول الكائن يستطيع أن يتجنَّب مسألة الصيرورة الفرديَّة والجماعيَّة. من جهة أخرى، نرى أنَّه حتَّى إذا انتقصت فلسفات التاريخ من قيمة الميتافيزيقيا فهذا في الظاهر فقط، طالما أنَّها تلقي بمصالحة الكائن مع نفسه في مستقبل مثالي، ما يعني في العمق أنَّها طريقة أخرى لطرح مشكلة الكائن!